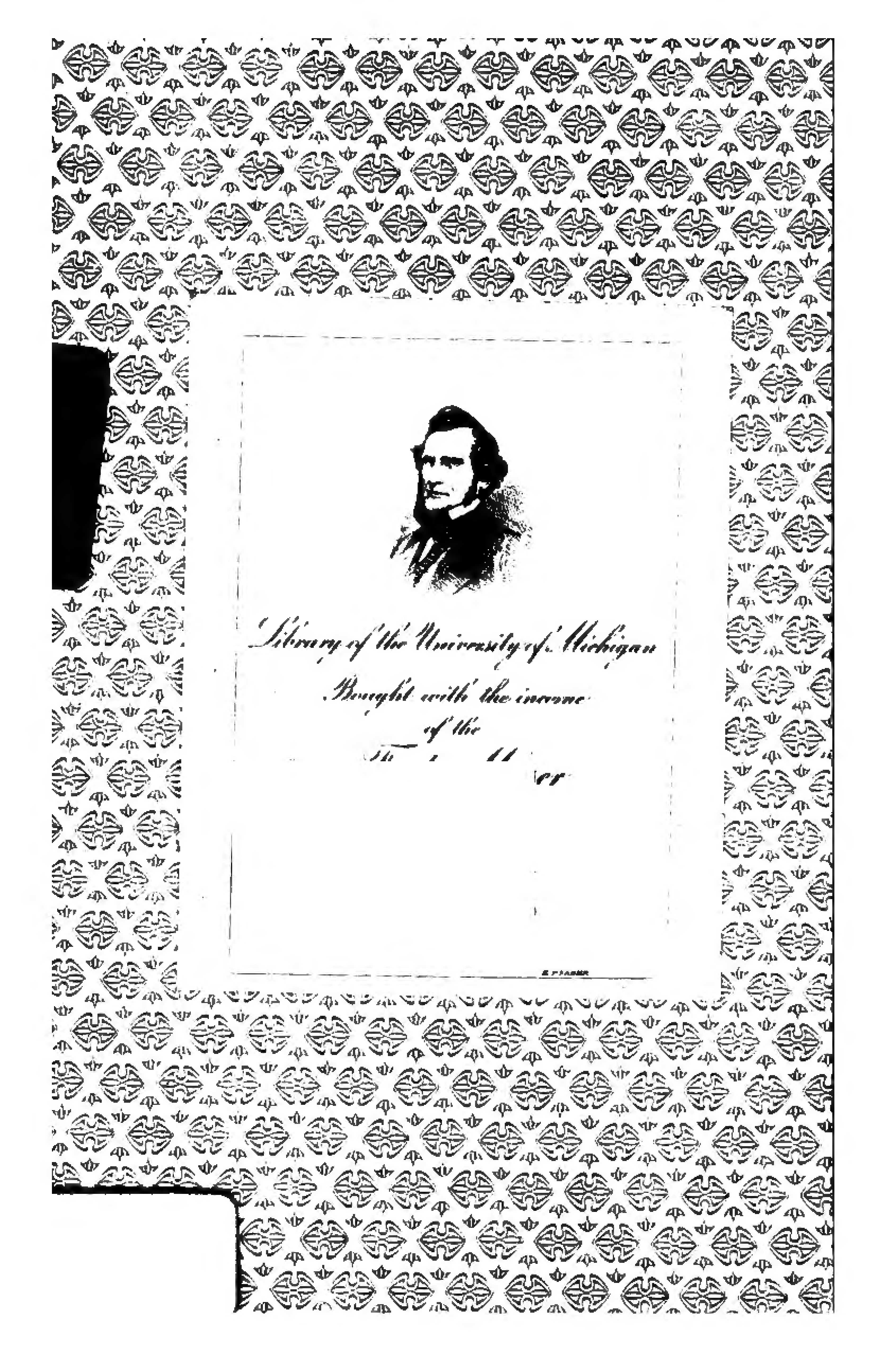
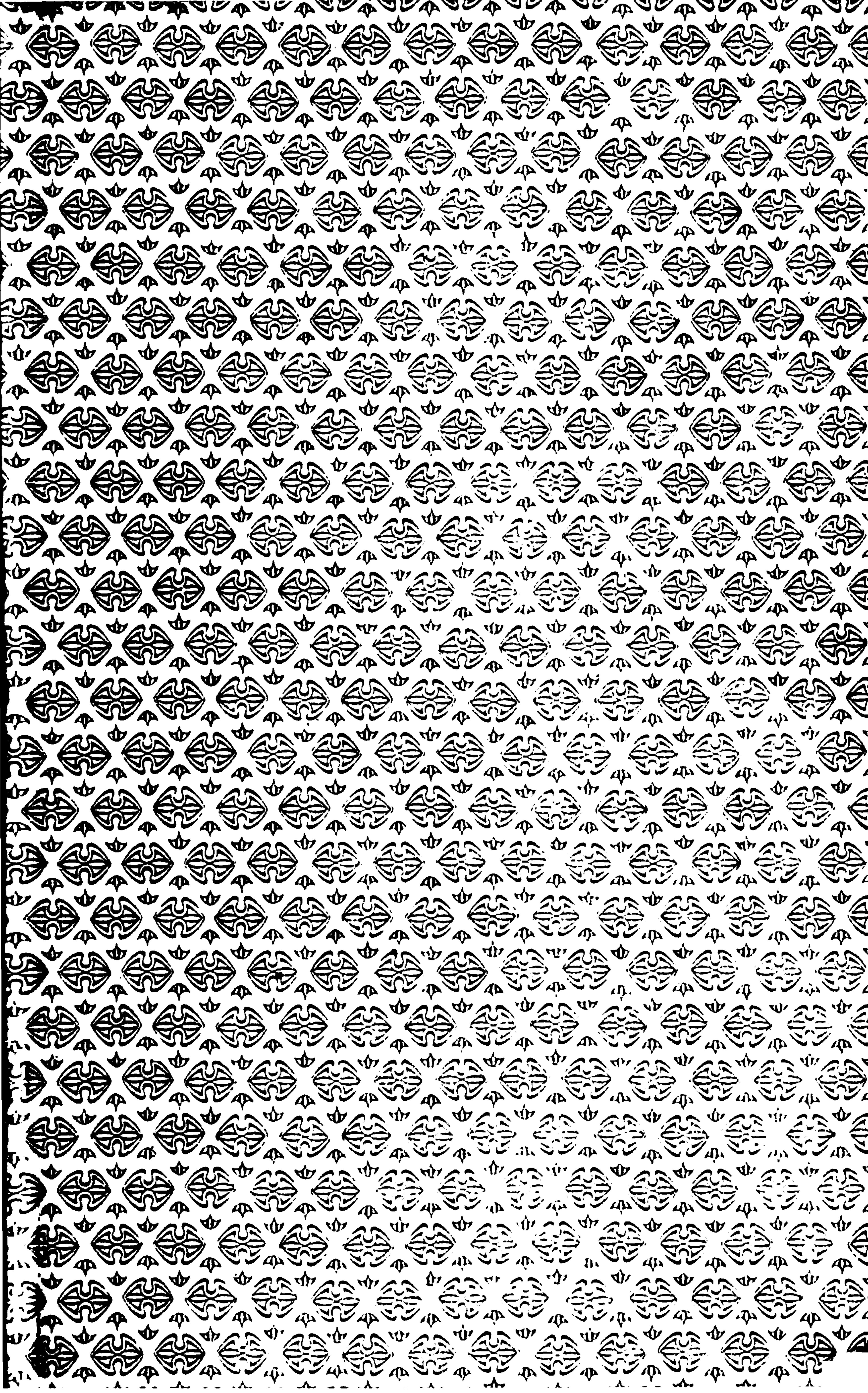


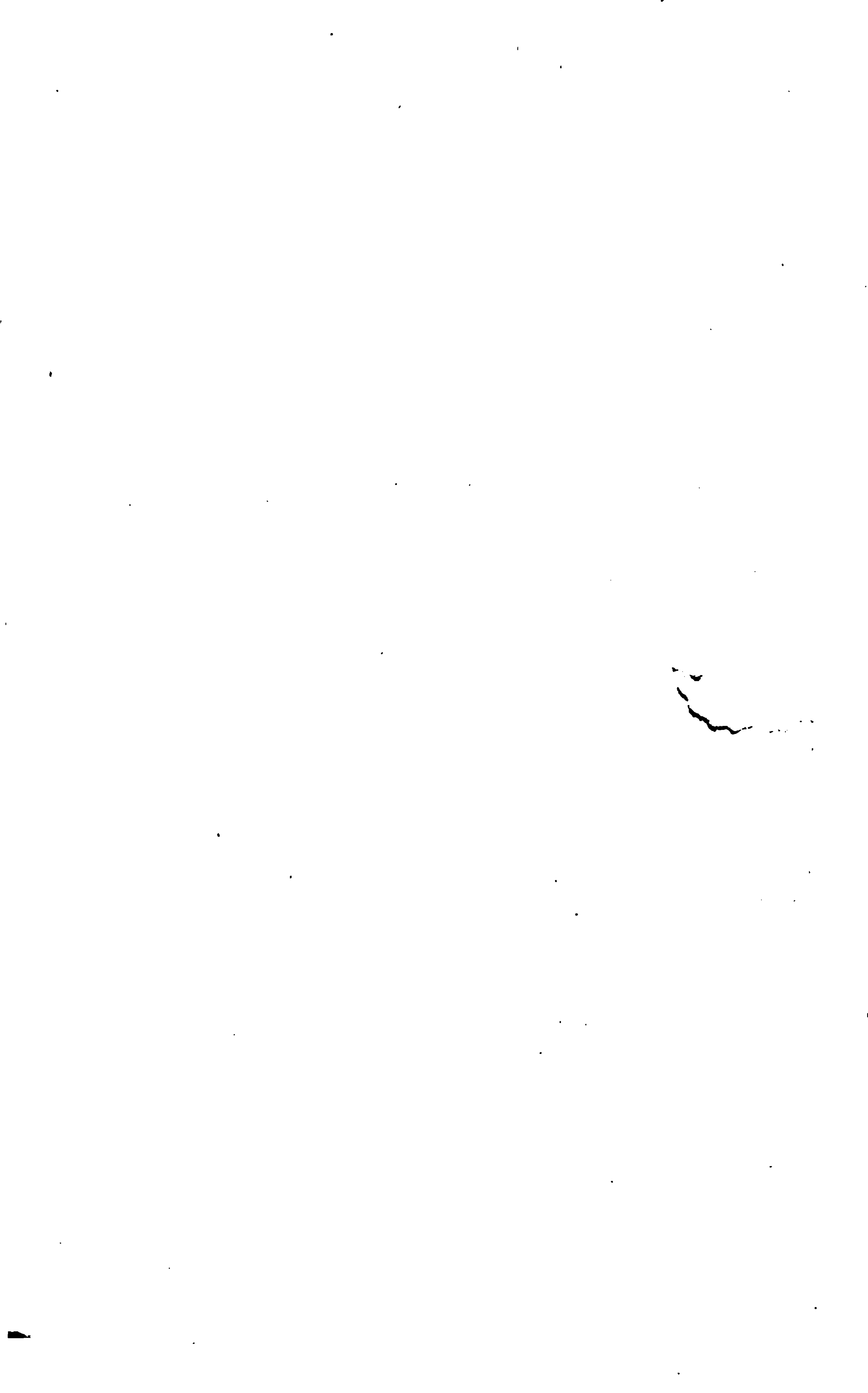

Library of the University of Michigan
Bought with the income
of the



MÉMOIRES COURONNÉS

ET

AUTRES MÉMOIRES.



MÉMOIRES COURONNÉS

ET

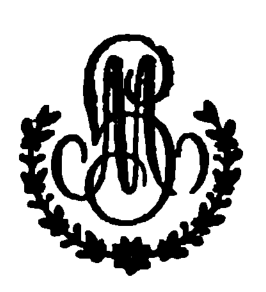
AUTRES MÉMOIRES

PUBLIÉS PAR

L'ACADÉMIE ROYALE

DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE.

COLLECTION IN-8°. — TOME XLII



BRUXELLES,

F. HAYEZ, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES BEAUX-ARTS DE BELGIQUE,

rue de Louvain, 108

—

Avril 1889

AVANT-PROPOS.

Ce travail constitue, dans notre pensée, une introduction générale à l'étude de la philosophie ou de la science des principes irréductibles de la réalité et de l'esprit. Seulement, elle a été conçue à un point de vue spécial. Dans sa tentative de réforme de la métaphysique, Kant a donné aux notions et aux lois intelligibles une interprétation nouvelle en décrétant qu'au lieu de se régler sur les choses, elles étaient avant tout l'œuvre de l'esprit, et ne présentaient de la sorte qu'une portée subjective.

Par sa nature et par ses conséquences, la doctrine de Kant touche à l'essence du problème philosophique dans ses maîtresses lignes. Avec des modifications de détail, le kantisme inspire et continuera d'inspirer tous les systèmes criticistes érigeant en thèse la primauté de la pensée à l'égard des objets. Nous avons cru qu'un essai de préparation à la philosophie, envisagé sous le rapport de la valeur objective de nos connaissances, ne serait pas sans utilité, malgré le mérite des livres excellents publiés sur cette matière, mais écrits dans une manière quelque peu

différente. En ces dernières années, dans l'école kantienne aussi bien que dans l'école traditionnelle, des œuvres de très haute valeur ont rajeuni et précisé les débats antérieurs. Nous avons tâché de réunir les lumières qu'elles fournissent pour leur solution.

Cet essai présuppose naturellement la connaissance élémentaire de la philosophie et de l'histoire des systèmes. Il serait surtout destiné à orienter le lecteur dans l'étude de la doctrine péripatéticienne, complétée par les travaux des grands Scolastiques et des maîtres modernes. De là sa forme et son ordonnance.

L'aperception primitive et générale du moi, comme l'appelle Leibnitz, est le point de départ de la science philosophique.

Le sens intime, la conscience avec le retentissement, vague au début, de ses tendances, de ses énergies, de ses modifications multiples, est impliqué dans toutes les opérations mentales.

Cette présence de l'esprit à lui-même en chacun de ses actes constitue le fait fondamental de la vie intérieure. Dans sa tonalité complexe, vouée aux éclaircissements de l'analyse et de la réflexion, elle est tout ensemble une présentation des divers événements internes au regard de la raison et une appréhension synthétique et confuse encore de l'activité de l'âme. Elle comprend l'intuition spontanée, immédiate des phénomènes conscients, pour conduire ensuite la raison à déduire de ceux-ci la nature même du sujet pensant [1].

[1] Cf. EM. ZIGLIARA, *Instit. philos.* Critica, l. II, c. 1. — KLEUTGEN, *Philos. der Vorzeit*, 1 Abh., § III. — J. BARBERIS, *Positivismus ac nova methodus psychologica*. Placentiæ, 1887, p. 64.

Les Cartésiens mirent le principe de la science dans la claire perception de l'esprit saisissant directement son essence, de toute façon indistincte de ses opérations, d'après eux. Avec une pénétration meilleure, les Docteurs avaient signalé le prodrome de toutes nos démarches intellectuelles dans la connaissance habituelle du moi. Celle-ci fournit à la pensée, en leur vivante réalité, les matériaux primitifs de ses opérations. Elle emporte « un sentiment perpétuel, instinctif et étendu à tous les actes psychiques [1]. » Le travail ultérieur de la réflexion livre à la raison les conditions les plus générales des choses, les notions et les principes exprimant ces conditions et servant de bases dernières et communes aux diverses sciences.

La doctrine familière de l'école spiritualiste, en cette matière prépondérante, est formulée par S. Thomas : « le sujet pensant a perception de son âme, de sa vie, de son être par le fait qu'il s'atteint dans ses sensations, dans ses actes d'intelligence et dans l'exercice des autres actes vitaux [2] ». « Dans ce texte, écrit un péripatéticien de grande autorité, S. Thomas enseigne que le moi connaît *immédiatement* ses propres actes par une *vue directe*, et que, du même coup, il se saisit lui-même comme le principe et le sujet de ses opérations [3]. » Ce livre sera le développement de ces thèses.

Au cours de nos recherches, nous avons tenu à rapprocher de l'exposition des doctrines les enseignements des maîtres. Le commerce personnel avec les promoteurs de la science est le stimulant fécond de la pensée; il ajoute à l'énonciation des

[1] A. Castelein, *Logique*. Namur, 1887, p. 444.
[2] *Qq. disput. de Mente*, art. 8.
[3] P. Vallet, *Le kantisme et le positivisme*, p. 27.

théories le contrôle des informations historiques, inséparable désormais des thèses spéculatives. En maintes conjonctures, nous avons voulu rapporter les témoignages de penseurs appartenant à des écoles différentes : à part de leur importance intrinsèque, ces renseignements serviraient à rappeler que, sur nombre de points, les divergences ont pour origine des malentendus ou des équivoques.

Dans cette Étude, nous nous bornons à marquer les facteurs d'objectivité et l'élément subjectif de notre connaissance du moi, de l'univers et de la cause première. Il nous sera loisible de reprendre, en des proportions plus vastes, ces diverses parties de la philosophie, dont ce livre formerait comme les prolégomènes.

Nous manquerions à un cher devoir de gratitude, si nous n'exprimions ici tous nos remerciements à M. le lieutenant-général Liagre et à M. le chevalier E. Marchal, de l'Académie royale de Belgique, pour le concours bienveillant et éclairé qu'ils nous ont prêté dans la publication de cet ouvrage.

ESSAI

D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE

LES BASES

DE

L'OBJECTIVITÉ DE LA CONNAISSANCE

DANS LE DOMAINE

DE LA SPONTANÉITÉ ET DE LA RÉFLEXION

PAR

A. VAN WEDDINGEN

CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE.

(Présenté à la Classe des Lettres dans la séance du 6 juin 1887.)

INTRODUCTION.

SOMMAIRE.

Le problème de l'objectivité est l'âme de la philosophie. — Il préoccupe les penseurs dès l'origine : Inde. — Sophistes grecs. — Nominalistes du moyen âge. — Temps modernes : Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Montaigne, Charron, Bayle, Descartes — Criticisme subjectif de Kant : sa prépondérance dans la philosophie contemporaine. — Doctrine de la « vérité relative » dans les diverses écoles. — École néo-criticiste et néo-kantiste : MM. Renouvier, Lachelier, Liard. — École des nuances : Michelet de Berlin, M. Schérer, M. E. Renan. – École pessimiste : Scopenhauer. — École de psychologie expérimentale : Stuart Mill, H. Spencer, Lewes, A. Bain, Wundt, Taine. — Sens du problème de l'objectivité de nos connaissances. — Nature et but spécial de cette étude.

I

Coup d'œil sur l'histoire du problème de l'objectivité de la connaissance.

La question de l'objectivité de nos connaissances est d'une importance vitale en philosophie. Les idées sont-elles de pures formes de notre intellect, sans base manifeste dans la réalité? Ou bien, entre nos perceptions et les êtres existe-t-il un rapport fondamental, et ce rapport se laisse-t-il, en de certaines limites, constater à la raison? Pour parler avec Kant, est-ce l'objet qui discipline la pensée? Ou bien, est-ce la pensée qui impose ses formes innées à l'objet de ses perceptions?

D'évidence, voilà le problème capital de la science générale ; et toutes les recherches particulières sont solidaires de cette enquête.

A chaque siècle, les penseurs se sont donné la mission de reprendre l'examen de cette thèse avec les ressources de leur culture spéciale. Son histoire est celle de la philosophie elle-même. Cette histoire est connue. Nous ne voulons en rappeler ici que les traits tout à fait généraux.

Bien avant l'éveil de la pensée grecque, les Vedas signalent l'illusion cachée au fond de nos perceptions et de nos idées : la *Maya*, l'éternelle chimère décevant la raison des mortels. Dans la sagesse indoue, a pu dire W. Jones, « existence et perceptibilité sont des termes convertibles. »

Dès l'aurore de la métaphysique hellène, au lendemain des premières spéculations de l'école éléate, Héraclite d'Éphèse prononce que les phénomènes éphémères et opposés sont les rythmes multiples et changeants d'un principe identique.

L'esprit seul est, pour l'homme, la mesure des choses, en conclut bientôt Protagoras d'Abdère : sans cela, ajoute un autre sophiste, Géorgias de Léontium, l'esprit serait l'être lui-même, et nulle erreur ne se mêlerait à la science. Stilpon de Mégare, Antisthène le Cynique, Aristippe de Cyrène, montrent dans nos conceptions des symboles, des mots, des représentations sans affinité avec les choses. Ce que nous appelons les lois de la nature, dit Ænésidème, sont les lois de notre intelligence : dans notre orgueil naïf, nous nommons causes et effets nos propres concepts, s'ordonnant selon d'invariables rapports. Comment discerner les intuitions exactes d'avec les vues défaillantes, demandent Arcésilas et Carnéade à Zénon et aux dogmatistes du Portique? Par la raison, assurément! Diallèle éternel en son ironie mélancolique! Chaque verdict de l'esprit en appelle un autre, et ainsi à l'infini.

Le génie grec avait formulé, tant de siècles à l'avance, les systèmes qui devaient s'appeler dans le monde moderne le phénoménisme, le nominalisme, le subjectivisme sceptique. L'école pyrrhonienne étendra les objections de Carnéade et d'Arcésilas contre la portée réelle de nos concepts à la question de la certitude, en son universelle intégrité. L'un des penseurs les plus versés dans cette question, M. E. Saisset, a observé que

Montaigne, Descartes, Pascal, Bayle lui-même, n'ajoutèrent aucun argument original aux négations des sceptiques anciens. Avec une fermeté remarquable, ceux-ci avaient d'emblée concentré l'attaque sur le point essentiel de la discussion.

En réduisant les notions universelles à de simples catégories verbales, les premiers nominalistes du moyen âge, Bérenger de Tours et Lanfranc du Bec, n'aperçurent pas la parenté de cette thèse avec la théorie de l'absolue subjectivité de nos connaissances. Leurs querelles restèrent circonscrites dans l'orbite de la théologie. A ces types généraux de la raison, Abélard, le fondateur du conceptualisme, assigna pour substrat exclusif les notions de l'esprit en des termes qui rappellent de près Condillac et MM. Bain et Taine. Abélard entendait-il refuser toute valeur objective aux symboles conceptuels? N'entrevit-il pas cette conséquence apparente de sa dialectique? Nous ne savons. Vraisemblablement, l'aventureux disputeur eut l'intuition du lien qui rattachait le problème des universaux à celui de la certitude : son traité fameux *Sic et non* est un programme sceptique, malgré d'habiles dissimulations.

Albert le Grand et S. Thomas montrèrent en l'essence spécifique le fondement des idées universelles et des principes de la raison, dans les phénomènes du moi et dans la nature. Un siècle plus tard, Guillaume d'Ockam, « le prince des nominalistes » replaça nettement cette fois la thèse de Roscelin dans son cadre philosophique : « Suivant l'ordre de la nature, affirme le précurseur de Kant, l'homme ne peut connaître aucune chose en son essence, en dehors de ce que lui apprennent ses sens. » L'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la loi morale, sont des formules dont le fond nous demeure à jamais inaccessible. Ockam, cependant, reconnaît le lien organique rattachant l'objet, destiné à être connu, au sujet, né pour le connaître.

Le vrai successeur de Guillaume d'Ockam fut Thomas Hobbes. Sa philosophie tout empirique tient dans cette maxime : *Veritas in dicto*. Notre esprit ne connaît que les phénomènes matériels, les représentations des corps dans nos organes sen-

soriels. Les déterminations corporelles, voilà la seule réalité [1]. Hobbes en conclut que les « accidents » sont des phénomènes d'ordre essentiel. Ce qu'on appelle l'esprit est l'ensemble des sensations et des facultés de conception et d'affection ou d'émotivité à laquelle se ramène la volonté. Or, les sensations mêmes ne sont pas des preuves suffisantes que les objets existent. — La théorie anglaise, résolvant nos concepts primitifs en des mouvements allant du monde extérieur au cerveau, et nos volitions en mouvements allant du cerveau aux organes de la périphérie, est toute en germe dans les vues de Hobbes. Religion, droit social, moralité, ne seraient, selon lui, que des institutions basées sur des considérants utilitaires, sans aucune sanction scientifique.

Locke combat la portée objective de l'idée de cause et prélude au subjectivisme critique. « Les idées des substances, dit Locke, sont certaines combinaisons d'idées simples qu'on *suppose* représenter des choses particulières et distinctes, subsistant par elles-mêmes, parmi lesquelles idées, l'idée de substance qu'on suppose sans la connaître, quelle qu'elle soit en elle-même, est toujours la première et la principale [2]. »

L'idéalisme de Berkeley devait, contre l'esprit de son auteur, devenir un péril indirect pour l'objectivité de nos connaissances. Les qualités secondes des corps, dit l'évêque de Kloyne, se résolvent en mouvements des nerfs sensoriels transmis à l'organe central : les qualités premières, l'étendue, l'impénétrabilité, la résistance, se réduisent aux qualités dites secondes, sans lesquelles nous ne pouvons les percevoir. Nous ne savons rien des corps considérés en eux-mêmes. Pour nous, ils n'existent que dans nos impressions organiques. « La terre et tout ce qui l'orne, en un mot, tous les corps dont l'assemblage compose ce superbe univers, n'ont aucune réalité en dehors de notre esprit [3]. » Berkeley n'en attribue pas moins une

[1] Voir la *Logique*; les traités *de Corpore* et *de Homine*.
[2] *Essai sur l'entendement humain*, l. II, ch. XII, sect. 6.
[3] *Préface aux trois dialogues entre Hylas et Philonoüs*.

indéniable existence aux esprits et à la cause première. Il estime sauver par son système le spiritualisme et la certitude. Les idées, selon lui, et d'après l'opinion remise en vogue par Malebranche, n'atteignent pas l'objet et constituent un simple intermédiaire entre celui-ci et l'esprit. Berkeley en déduit que, seules, les intuitions du moi, évidentes et immédiates, ont une portée objective. Le monde matériel ne nous est assimilé que grâce à des signes indicateurs qui ne nous apprennent rien sur la nature de leur cause. Pour nous, les corps ne sont que les représentations de notre esprit.

Hume, le premier, appliqua cette vue à l'intellect, au moi, à la causalité, à toutes nos idées « produits d'un instinct aveugle ». Le *moi* est « un faisceau, une collection de différentes perceptions qui se succèdent l'une à l'autre avec une très grande rapidité. » — « Une cause est un objet qui en précède un autre qui lui est contigu dans le temps, et lui est uni de telle sorte que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre. Comme la nature nous a enseigné l'usage de nos membres sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs par lesquels ces mouvements sont accomplis, de même elle a implanté en nous un instinct qui entraîne la pensée en avant, suivant un cours correspondant à celui qu'elle a établi parmi les objets extérieurs. Nous ne concevons d'autre existence que les *perceptions* qui nous sont apparues dans ces étroites limites. C'est là l'univers de l'imagination, et nous n'avons point d'autre idée que ce qui s'y produit [1] ».

Sans formuler une théorie explicite sur les idées, les sceptiques français du XVI[e] et du XVII[e] siècles : Montaigne (1533-1592), Charron (1541-1603), contribuèrent puissamment, par leurs dédains excessifs pour la raison, à répandre la méfiance de toute métaphysique. Mis en dégoût par les productions misérables des régents de la décadence et leurs querelles sur la primauté d'Aristote ou de Platon, ces délicats esprits ne surent se préserver d'un autre excès, et leur critique acerbe de tous les

[1] *Essais*, l. II, ch. LXXXIX, pp. 69 et suivantes.

systèmes se retourna contre la philosophie elle-même. Avec Héraclite, Montaigne ne consent à voir dans le monde et dans l'esprit que la changeante multiplicité : « Tout bouge. ! peut-être. ! Que sais-je?... Comment est-ce que cela se fait?... Se fait-il? eût été mieux dit... » — Mais les premiers principes! — « Si vous venez, répond Montaigne, à choquer cette barrière, en laquelle gist la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche qu'il ne faut pas débattre contre ceulx qui nient les principes : or, n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la Divinité ne les leur a révélez : de tout le demourant, et le commencement et le milieu et la fin, ce n'est que songe et fumée[1]. » — Pierre Charron parle comme son maître : « La vérité n'est point un acquest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dedans l'esprit de Dieu[2]. » La raison est déclarée chose incertaine et « ondoyante ». Avec Hobbes, le grand-vicaire de Cahors n'aperçoit de certitude que dans les perceptions sensibles. « Toute cognoissance s'achemine en nous par les sens : ce sont nos premiers maistres : elle commence par eulx et se résoud en eulx. Ils sont le commencement et la fin de tout[3]. » — Les vérités morales et religieuses peuvent constituer objet de créance utile et salutaire : mais combien faibles sont les preuves qu'en donnent les sages!

Ces attaques inconsidérées sont familières aux esprits chagrins aux époques de crise, où la curiosité natale de la pensée se trouve aux prises avec des doctrines superficielles et formalistes. Elles gagnèrent peu à peu les meilleures têtes et mirent en suspicion toute certitude.

Dans sa tentative de restauration de la métaphysique, Descartes avait montré quels ravages exerçaient dans les écoles les déclamations des sceptiques et la dégénérescence de la scolastique, tombée si bas aux mains des dialecticiens ineptes du XIVe et

[1] *Essais*, Ed. Amaury, t. III, passim, surtout pp. 250, 155, 216, 298.
[2] *Les trois Vérités*, l. I, ch. XVI.
[3] C. XII.

du XVᵉ siècles. Descartes, élevé lui-même dans le pseudo-péripatétisme de son temps, prononce qu'il faut, au seuil du temple de la sagesse, tout révoquer en doute pour tout se démontrer selon les lois de la stricte évidence mathématique. Ni tendances primitives, ni aptitude innée de l'intelligence, ni principes de la raison, ni expérience, ni témoignage, ne permettent de faire le départ du faux et du vrai. Mais le doute — systématique ou même réel — implique l'existence, comme l'avaient noté en termes pareils Augustin, Heiric d'Auxerre et S. Thomas, sans en tirer les conséquences de Descartes. Pourquoi mon existence réelle est-elle affirmée dans mon doute? se demande celui-ci. Et il répond par la solution fameuse où le subjectivisme s'annonce déjà : — Parce que dans l'idée de doute est contenue la *claire idée* de la pensée et, par conséquent, la *claire pensée* de l'existence. Donc « l'idée claire » est le critère de toute certitude. Et il ajoute subsidiairement : J'ai l'idée claire de Dieu, de l'infini. Donc, *à priori*, au nom de cette idée, j'affirme l'existence de l'Infini, de la vérité première. — A présent se relèvent les ruines de la basilique du savoir : mon entendement et mes sens m'apparaissent comme des sources légitimes de connaissances. Ne sont-ils pas les instruments d'enquête que Dieu m'a transmis? S'ils m'engageaient d'eux-mêmes dans l'erreur, celle-ci serait le délit divin !

Il serait superflu de rappeler, après tant d'autres, quel péril suscitait à la certitude, en dépit des plus nobles intentions, la philosophie nouvelle, et quelles contradictions s'abritaient en cette construction spécieuse, dont l'unanime lassitude des esprits et les maladresses de ses adversaires devaient accroître la fortune.

Une fois le doute étendu à la valeur de notre tendance invincible et primordiale à connaître la vérité, à posséder la certitude, que peut, pour cette dernière, la claire vue de l'inclusion d'une chose dans une autre ; que peut l'évidence de leur rapport nécessaire ou de leur identité? Rien. Cette clarté est, peut-être, un mirage de la fantaisie. Descartes a érigé ce jugement en principe, en vertu de sa clarté contraignante. Celle-ci ne vaut

que si l'on accorde la portée infaillible, et dès lors objective, des tendances spontanées, et l'accord de la raison avec elle-même. — Les antagonistes du réformateur eux-mêmes, au terme de leurs argumentations, se réclament de ces tendances et de cette naturelle aptitude. Dans leur école, on avait trop laissé dans l'ombre les démarches de la spontanéité, auxquelles les docteurs attachaient une capitale importance.

Dans toutes ces vues que nous avons rapidement résumées, se laisse aisément découvrir l'embryon du relativisme, du criticisme subjectiviste. — Ce fut Emmanuel Kant (1724-1804) qui donna aux thèses fragmentaires de ses devanciers, aux objections de Hume surtout, dont il avait été vivement frappé, leur développement complet et une organisation définitive, dans son essai de réforme de la métaphysique. Cette tentative reste l'effort le plus considérable de la critique négative. Son influence se fait sentir chaque jour dans les divers domaines de la philosophie. Plus que jamais, à l'heure présente, la Russie, l'Angleterre, la France, l'Italie, en subissent le contre-coup. En Allemagne, après la chute des écoles panthéistiques, c'est la restauration et la rectification du kantisme que poursuivent, avec une puissante sagacité d'esprit, les maîtres les plus honorés : Albert Lange et ses disciples, Volkelt, Liebmann, Cohen, Vaihinger. Dans tout le cours du débat sur l'objectivité des idées, ce sont les thèses de Kant que nous rencontrerons à chaque pas. Nous devons exposer ici, dans ses traits essentiels, le système du philosophe de Königsberg. Son importance justifiera les détails de cette esquisse sommaire mais fidèle.

L'erreur fondamentale de l'ancienne métaphysique, d'après Kant, fut de risquer ses hypothèses avant d'avoir institué la critique des facultés et des procédés de la science. Les seules connaissances dignes de l'attention des philosophes sont celles qui reposent sur des démonstrations d'évidence stricte : avant d'y aspirer, il faut explorer la nature de la raison pure, c'est à dire de la faculté de constater les principes générateurs de l'esprit, en eux-mêmes, et indépendamment de toute expé-

rience, de toute observation simplement empirique. L'expérience est, certes, le point de départ de la science; d'elle-même, elle ne nous montre que des faits et ne nous livre que des représentations individuelles, particulières (*Anschauungen*), dans leur énoncé formel. Seule, la connaissance *à priori* dérive du fonds intime de l'esprit. Or, pour Kant, et contrairement à Aristote, les connaissances *à priori* sont celles qui n'ont rien de commun avec l'expérience et dépendent exclusivement de la raison pure.

De nos connaissances, les unes sont une simple décomposition du sujet de la proposition : ce sont les jugements analytiques; les autres sont un développement du sujet : ce seraient les jugements synthétiques, mais obtenus par un procédé *à priori* ou non empirique, que la critique a mission de déterminer. Par leur nature nécessaire, universelle, par leur transcendance et par leur caractère extensif, opposé aux tautologies des notions analytiques, ces concepts importent seuls à la métaphysique; et pour Kant, la genèse des jugements synthétiques *à priori* ou relevant de la seule raison, et sans aucune dépendance de l'expérience, à n'importe quel degré, tel est le problème fondamental de la philosophie.

Or, les connaissances sensibles elles-mêmes nous présentent, à part de leur *matière* ou de leurs objets, deux conditions ou *formes à priori*, indépendantes de toute expérience et antérieures à celle-ci; le temps, pour les faits de l'expérience interne; l'espace, pour les faits d'expérience externe. — Impliquées dans toutes nos perceptions sensibles, ces deux conditions sont, de ce chef, autonomes. Sur leur examen est fondée « l'Esthétique transcendantale. » Mais ces formes ne règlent que nos perceptions : en dehors du sujet, elles ne sont rien, ou, du moins, nous ne savons rien de leur réalité objective. En ce sens, les choses extérieures sont de pures représentations de la sensibilité.

Des connaissances sensibles, Kant passe aux connaissances intellectuelles. A la réceptivité pure de la sensibilité il oppose la spontanéité de « l'entendement », (*Verstand*) faculté de juger

et de comprendre. Les représentations individuelles appartiennent à la première, les concepts sont du ressort de la seconde. Les représentations sont l'effet des impressions exercées par les objets sur les appareils sensoriels: les concepts sont les réactions de l'entendement sur ces données, en vue de produire les jugements. Cette réaction s'accomplit d'après certaines règles innées et nommées *catégories*. Les catégories ont pour fin de « rendre possible l'expérience, » en la subordonnant aux « nécessités logiques » de la pensée. D'une part, nos jugements, singuliers, particuliers, universels, peuvent porter sur la *quantité* et donnent naissance aux catégories de l'unité, de la multiplicité, de la totalité : ils tombent sur la *qualité*, comme les jugements affirmatifs, négatifs, limitatifs, et engendrent les catégories de la réalité, de l'affirmation, de la négation; les jugements de *modalité* sont apodictiques, assertoriques, problématiques, et correspondent aux catégories de nécessité, d'existence, de possibilité; enfin, les jugements de *relation* sont catégoriques, hypothétiques, disjonctifs, et se rapportent aux catégories de substantialité, de causalité, de simultanéité. L'union des représentations avec les catégories s'opère par une fonction spontanée de l'esprit, en y ajoutant la forme du temps ou de l'espace : cette dernière association s'appelle le « schème » de l'imagination, et toute cette opération constitue le *concept*, la réduction du divers, du multiple à l'unité, dans la « synthèse de l'aperception. »

D'elle-même, notre faculté de connaître, selon Kant, est constituée par deux facteurs « hétérogènes » : l'intuition, la perception sensible, nous révélant la réalité, l'existence de l'objet; le concept, énonçant son essence idéale, sa possibilité, sous certaines conditions exprimées par les catégories, et, grâce au schématisme de l'imagination, rattachant l'intuition et le concept par les formes de l'espace et du temps. De la synthèse des deux éléments sort enfin l'acte de « connaissance » : isolé, le concept ne peut engendrer qu'une fonction de la « pensée », sans portée pratique.

Les catégories, et les jugements qui en sont la formule, ont

pourtant, une valeur absolue, abstraction faite de tout objet déterminé et de toute expérience préalable. Grâce à elles, nous acquérons une connaissance synthétique des objets par l'entendement seul. Si nous ne cherchons pas en celui-ci la condition de la connaissance philosophique des choses, nous devrons nécessairement assigner les choses comme critères de la possibilité et de la légitimité de la science, d'après la coutume de la métaphysique traditionnelle. Dès lors, la connaissance *à posteriori* reprendrait ses droits, contrairement à la maxime fondamentale posée par Kant.

Dans la formation du concept, l'esprit prend conscience de lui-même, d'une manière empirique, il est vrai, dans ses déterminations successives. — Mais à cette perception interne d'ordre expérimental, préexiste « l'unité synthétique de l'esprit, » considérée en elle-même. Kant l'appelle « l'aperception transcendantale, » fondement des actes particuliers et successifs de perception interne et d'appréhension du temps et de l'espace. Ceux-ci sont nécessairement disciplinés et régis par « l'aperception *à priori,* » ce principe générateur du processus intellectuel, auquel se rattachent les catégories ou les types des jugements.

Or, les *manifestations* des choses, conditionnées par les formes de la sensibilité, et les catégories de la raison, sont seules accessibles à notre esprit : les *choses en soi* subsistent en dehors de ces règles ; elles nous demeurent inconnues dans leur fond ultime, car nous n'avons aucun moyen de les connaître.

Dans ses jugements, l'entendement soumet les choses à ces trois lois : tout phénomène a sa condition dans un autre phénomène ; tous les phénomènes sont en corrélation réciproque ; la même quantité de substance et de force persévère sous toutes les combinaisons des phénomènes. Sur ces lois s'appuient l'idée de l'unité du monde et celle du déterminisme nécessaire des forces.

Mais par delà les représentations sensibles, objet de « l'esthétique », et les concepts de l'entendement, objet de « l'analytique, » la « raison, » faculté de l'inconditionnel (*Vernunft*), tend d'in-

stinct à des synthèses plus compréhensives ; elle pose la synthèse cosmologique, la synthèse psychologique et la synthèse théologique : elle construit la synthèse de tous les phénomènes sensibles, ou la nature ; la synthèse de tous les phénomènes psychiques, ou l'âme ; la synthèse de toutes les forces actives, ou Dieu. Seulement, ce sont là des objets auxquels ne répond, pour nous, aucune intuition, aucune représentation. Selon que nous considérons ces trois termes du point de vue empirique ou bien du point de vue de la raison pure, nous les concevons avec des attributs contradictoires : le monde nous apparaît comme limité dans le temps et dans l'espace, ou comme éternel et infini ; l'esprit, comme composé et nécessité à ses actes, ou comme simple et doué de liberté ; Dieu, comme une pure personnification des puissances cosmiques, ou comme la cause première et nécessaire.

La première « antinomie » présuppose à tort l'objectivité de l'espace et du temps : c'est assez de rappeler que ce sont de simples formes *à priori* pour enlever toute portée sérieuse aux deux points de vue opposés de l'hypothèse cosmologique. D'autre part, l'esprit, envisagé dans le cycle des phénomènes, est tributaire du déterminisme universel de la nature. Dans l'ordre nouménal et extra-temporel, il peut être conçu comme doué de libre arbitre. De même, à n'envisager que les conditions de ce monde imparfait et limité, il serait illogique d'y voir l'œuvre d'une infinie Raison, d'une Bonté sans bornes. Au surplus, selon Kant, la cause nécessaire ne doit pas être pour cela un être parfait : ne peut-elle s'identifier avec la matière animée, avec une force inconsciente? Enfin, l'Être figuré comme parfait par la raison, existe-t-il dans la réalité, ou bien n'est-il qu'une fiction de la fantaisie? Dieu reste donc objet de croyance; de soi, il échappe à la démonstration apodictique. L'entendement, dans ses jugements catégoriques ou déterminants, possède ses principes propres, et, en ce sens, ces jugements ont une portée objective, selon le langage de Kant ; mais cette objectivité n'affecte que la représentation des phénomènes, à l'exclusion des objets qui nous demeurent inconnus. Le prin-

cipe de finalité n'est qu'une loi régulatrice de notre jugement, assignant une fin aux phénomènes, en vertu de sa constitution propre, cherchant en général à ordonner les choses d'après une loi, mais ne sachant rien de la loi des objets en eux-mêmes. — Les concepts fondamentaux de réalité, de possibilité, de nécessité, relèvent de la catégorie de relation, et sont circonscrits à la connaissance empirique, aux objets d'intuition particulière, groupés et réglés par le concept. — Quant aux idées de la « Raison *dialectique* », ce sont simplement des principes régulateurs, répondant dans leur usage théorique à la tendance spontanée de l'esprit, mais dont la valeur réelle reste impénétrée à la connaissance apodictique, à la science véritable.

Ce que nous relèverions uniquement ici dans ces vues de Kant, c'est la part capitale que le philosophe y fait à l'action inconsciente de l'esprit, à laquelle reste dévolu le raccordement des types catégoriques avec les données sensibles. La certitude mathématique exigée par Kant dans les démonstrations de la philosophie ne peut, à coup sûr, se retrouver dans cette « opération aveugle » de l'instinct psychique. On comprend, dès lors, que le célèbre critique ne reconnaît à l'esprit que la connaissance des phénomènes. Ce serait là le fondement du semi-scepticisme de certains néo-kantistes, négligeant de parti pris les problèmes spéculatifs pour attribuer la primauté aux questions d'ordre pratique.

Il est vrai : Kant a voulu restaurer la certitude ébranlée dans sa critique de la raison pure, par sa doctrine de la raison pratique. Dans l'ordre intelligible, il oppose la connaissance empirique à la connaissance *à priori :* dans l'ordre moral, aux mobiles égoïstes et sensibles, il oppose la loi de la conscience universelle, absolue : Agis de façon que ton action puisse être érigée en norme de conduite pour tous tes semblables ! En tes actes propres, et en ce qui concerne tes frères, envisage toujours la personne humaine comme fin, ne la regarde jamais comme moyen subordonné à une fin. Détermine-toi, dans tes actes, d'après le verdict de la volonté raisonnable, prise

comme législatrice universelle. Voilà « l'impératif catégorique de la volonté », émanant de l'autonomie de celle-ci et la sanctionnant à son tour. La volonté se sent obligée de se déterminer au bien : donc, elle peut s'y porter. Or, cette obligation et cette faculté impliquent la « bonne volonté », essence de la personnalité humaine. Cette bonne volonté suppose la liberté : elle est l'objet de la loi morale; et, en même temps, elle en constitue le sujet, car sur elle tombe le précepte de bien agir. En ce sens, c'est « un objet en soi »; en elle, la manifestation phénoménale et le noumène sont identiques, comme l'atteste le vital sentiment de l'acte libre ou moral. Le devoir est la loi que, librement, nous imposons à notre volonté. C'est là la base inébranlée de la certitude absolue, puisque nous la créons nous-mêmes par notre détermination consciente, personnelle. En cette unité supérieure de la loi et du législateur gît l'autonomie de la loi morale, tandis que les fins de la moralité, situées en dehors de la conscience, constitueraient une morale hétéronome, purement extrinsèque et phénoménale.

Or, dans la vertu nous mettons d'instinct la félicité. Leur alliance nous apparaît comme le bien souverain. Kant en conclut à la possibilité de la félicité parfaite, à titre de postulat ou de condition générale de l'ordre moral. Il en infère également l'immortalité de l'âme, car celle-ci, dans son existence personnelle, peut se rapprocher, sans l'épuiser jamais, de l'excellence de la vertu. Le conflit entre la nature et la conscience ne peut être qu'apparent, dans cette conception des choses : elles se trouveraient réconciliées par l'action d'un juge suprême. De la sorte, comme hypothèse très vraisemblable, comme objet de foi, du moins, l'idée de Dieu rentre dans la science, car le monde pourrait être régi par des lois morales immanentes à lui-même. Dieu existe-t-il? Nul n'en sait rien, puisque nul n'atteint l'absolu en soi. Mais « nous voulons qu'il existe », assure le philosophe.

Dans sa *Critique du jugement,* Kant cherche à fixer le lien des deux critiques générales, de la partie spéculative et de la partie pratique de son système. Selon lui, « juger » c'est penser le

particulier dans le général. Si celui-ci est « préalablement donné », le particulier y sera compris (*subsumirt*); et le jugement sera, de ce chef, *déterminant*. Il est nommé *réfléchissant*, par Kant, dans les cas où du particulier l'esprit s'élève au général. — Le critique note que les lois de la nature sont universelles et nécessaires; et que les lois particulières elles-mêmes procèdent d'un fonds avec lequel elles ont un réel rapport de nécessité. La subordination des événements particuliers à une loi d'ensemble constitue la finalité de la nature, principe *à priori* pour notre esprit, mais que celui-ci n'a pas le droit d'étendre aux choses elles-mêmes. C'est par une sorte de personnification de nos tendances propres que nous transportons celles-ci aux réalités du dehors.

La représentation de la liberté vivante par un produit ou un symbole harmonieux, dans lequel éclate avec splendeur le type de l'espèce, engendre le sentiment désintéressé de la beauté: si la grandeur des phénomènes implique comme une projection sur l'infini, ils évoquent le sentiment du sublime. Le beau est accompagné de plaisir esthétique : et celui-ci, dans son action sur la volonté, est le lien du monde intelligible avec la sphère des déterminations pratiques et libres. La perception de l'harmonie des phénomènes, dans leur relation avec notre façon empirique d'estimer leur finalité, constitue la « critique du jugement esthétique »; la considération de cette harmonie au point de vue des fins immanentes fonde « la critique du jugement téléologique ». La loi de finalité revêtirait une objectivité vraie et le caractère de principe constitutif, si nous pouvions décréter l'harmonie réelle des forces cosmiques, en vertu d'un « jugement déterminant » saisissant ces agents dans leur condition native. Mais nous ne portons dans l'occurrence qu'un jugement « réfléchissant », émané de notre manière d'apprécier les agents de la nature. La finalité cosmique reste donc subjective. Les énergies du monde n'en sont pas moins des organismes, fins et moyens les uns à l'égard des autres. Mécanisme et finalité coexistent dans la nature, et se conditionnent l'un l'autre. D'après cette donnée se serait réalisée l'évolution des germes; et, déjà, Kant

pressentait avec Darwin la descendance des espèces supérieures par rapport à leurs devanciers; seulement, cette genèse n'aurait pu s'effectuer que sous la dépendance et avec le concours d'une cause supérieure à la nature elle-même. En cette matière, cependant, toute affirmation dogmatique serait prématurée.

« C'est de la critique de Kant, dit très justement M. Tiberghien, que sont sorties toutes les attaques dirigées de nos jours contre la métaphysique [1] ». Dans la question de la certitude, les successeurs du philosophe de Königsberg ne feront plus œuvre originale. Presque tous relèveront de lui : nous pouvons, désormais, nous contenter de mentionner leurs idées caractéristiques sur la valeur de nos connaissances.

Dans la pléiade panthéistique, Fichte pousse à ses conséquences extrêmes le criticisme idéaliste : les manifestations de la sensibilité, les lois de l'univers, ne sont que des produits du moi absolu, immanent au monde mais distinct du moi phénoménal; ce dernier s'atteint comme « limite » dans le sentiment des déterminations étrangères. Schelling essaie de ruiner cet idéalisme radical, en niant tout ensemble la distinction du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, et en les absorbant tous les deux dans la monade absolue, leur principe commun. — A son tour, Hégel confond cet absolu avec la pensée en son évolution éternelle, sujet de toutes les antinomies, identité radicale des contraires. En Hégel, l'esprit moderne arrive à une conscience plénière du criticisme subjectiviste, délivré des contradictions de la raison pratique, sauvegarde timide du dogmatisme : « Je crois, dit hardiment Hégel, que ce qu'on appelle le vrai n'a rien de fixe ni d'absolu. La vérité est un phénomène purement psychologique, qui varie avec les dispositions de l'esprit. Les doctrines les plus contraires peuvent être simultanément vraies [2] ».

[1] *L'agnosticisme contemporain dans ses rapports avec la science et la religion*. BULLETIN DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE, tome XIII. 3e série, p. 641, 1887.

[2] Cf. *Introd. à la phil. de Hégel*, par VÉRA.

Cette maxime restera la formule du criticisme contemporain. « De ce que l'esprit humain a des idées, avait écrit M. Michelet de Berlin, il ne suit nullement qu'il y ait en dehors de lui des objets ou réalités extérieures qui y correspondent. L'idée n'est pas l'objet; elle n'en est que l'image... Où est la preuve que la vision de notre esprit ne nous trompe pas? Toutes nos connaissances nous viennent par notre raison. Nous ne pouvons donc affirmer leur vérité absolue, qu'après nous être démontré que notre raison réfléchit exactement les choses qu'elle perçoit ou croit percevoir. Or, cette démonstration est à tout jamais impossible. Comment contrôler notre raison, si ce n'est par notre raison elle-même, c'est-à-dire sans supposer ce qui est en question. Le principe sur lequel reposent nos prétendues certitudes est donc indémontrable. L'esprit n'est donc au fond qu'un simple écho qui se répond à lui-même. Ce que nous appelons vérité et erreur, n'a et ne peut avoir aucun caractère absolu... De là la loi des nuances et de l'harmonie des contraires, dont la découverte suffit à la gloire de Hégel et de la critique allemande [1]. »

Parmi les néo-kantiens d'Allemagne, certains Hégéliens, Zeller, Lassen, Kuno Fischer, Volkelt, et avec eux Bona-Meyer, Arnoldt, Benno-Erdmann, Paulsen, Stadler, Albert Lange, le plus logique peut-être des disciples de Kant, reprennent avec quelques variantes les thèses du criticisme subjectif, tandis qu'un autre groupe, Göring, Riehl, Cohen, pour ne citer que ceux-là, se préoccupent avant tout des postulats moraux et tiennent la primauté de la raison pratique.

En France, M. Schérer [2], M. Vacherot, et dans un de ses derniers écrits, M. Renan affirment le caractère personnel, relatif des vérités rationnelles, en dehors de l'ordre mathématique. — Selon M. Vacherot, les jugements synthétiques *a priori* de Kant et les lois logiques de Hégel doivent être rapprochés des faits d'expérience. En dialectique, les principes de

[1] *Esquisse de logique.*
[2] *Rev. des Deux Mondes*, fév. 1861. *Hégel et l'Hégélianisme.*

contradiction et d'identité sont valables; mais la raison pure sanctionne par ses antinomies l'équivalence des contraires. L'idée de Dieu est induite de la finalité et de la causalité; l'esprit se sent poussé spontanément vers l'absolu, mais l'absolu n'est qu'un idéal abstrait: dès qu'on le pose comme *réel*, on le limite, on l'anéantit [1]. « La forme du dialogue, écrit M. Renan, est dans l'état actuel de l'esprit humain, la seule qui, selon moi, puisse convenir à l'exposition des idées philosophiques. Les vérités de cet ordre ne doivent être ni directement niées, ni directement affirmées; elles ne sauraient être l'objet de démonstrations » [2]. Dans toutes les thèses où se complaît sa pensée, volontiers nuageuse, ardente aux antithèses ondoyantes, M. Renan professe une double négation : négation de l'objectivité des connaissances, en dehors des mathématiques pures, et négation du surnaturel sur le domaine religieux.

Le plus sagace, le plus original des kantistes de France, M. Renouvier, articule contre la Critique de la raison pure des reproches graves. Il n'en met pas moins Kant au-dessus de tous les penseurs. Le premier, selon M. Renouvier, il a statué le relativisme de la connaissance, et montré dans les considérants d'ordre moral la clef des problèmes métaphysiques, dans les limites de la science humaine. M. Renouvier reprend à Kant la thèse capitale du *phénoménisme idéaliste*. Pour nous, dit-il, le « représenté » est la seule réalité. Le moi, comme le reste, est un ensemble de phénomènes conçus comme objets, réunis en synthèse et constitués en un sujet permanent. La *quantité*, le nombre, est la condition universelle de tout phénomène, car le nombre est la détermination concrète de tout ce qui apparaît. Le nombre étant conditionné de son essence, l'absolu éternel est une synthèse des types contradictoires, mais l'immortalité de l'âme peut être conçue logiquement comme un développement sans terme de la vie. Ou nous parlons de choses (et de quoi parlerions-nous?), conclut M. Renouvier, en tant qu'elles représentent, et sont représentées, sous forme objective ou

[1] *La métaphysique et la science. — Le nouveau spiritualisme.*
[2] *Le prêtre de Némi*, p. III.

subjective, d'ailleurs; ou nous parlons de choses en tant qu'elles ont de tout autres rapports ou qu'elles n'en ont aucun; mais en tant qu'elles représentent et sont représentées, les choses *se confondent* avec les représentations; et en tant qu'elles ont de tout autres rapports ou qu'elles n'en ont aucun, elles n'apparaissent pas et sont comme n'étant pas; donc les choses sont des phénomènes *quant à la connaissance*, et les phénomènes sont les choses »[1]. Nous citons à dessein ce passage important. Il énonce une vérité : la relativité de la connaissance, car il y a une façon d'entendre celle-ci que nulle philosophie ne conteste, puisque les choses ne nous sont assimilées que par leur concept mental. Mais cette vérité est atténuée par l'équivoque assertion que « les phénomènes sont les choses ». Nous ne notons ce point que parce que les représentants autorisés du néo-criticisme, MM. Nolen, Fouillée, Lachelier, tiennent au fond le langage de M. Renouvier.

L'empire de la vue fondementale de Kant ne s'en accuse que mieux, jusque dans les enseignements de ces maîtres distingués. Bornons-nous à entendre ce passage de M. Lachelier :

« Si les conditions de l'existence des choses sont les conditions mêmes de la possibilité de la pensée, nous pouvons déterminer ces conditions absolument *à priori*, puisqu'elles résultent de la nature même de notre esprit, et nous ne pouvons pas douter, d'autre part, qu'elles ne s'appliquent aux objets de l'expérience, puisque, en dehors de ces conditions, il n'y a ni expérience ni objet ». — La détermination des lois de la pensée, voilà, dès lors, le problème philosophique. « En pensant le monde, en le subordonnant aux lois de l'espace et du temps, nous créons le monde ». On pressent déjà la grande part de vérité que recèle cette doctrine : on discerne aussi son côté excessif, dans cette exclusive préoccupation du sujet, des conditions de la pensée en lesquelles on absorbe comme entièrement les conditions de l'être. Les mathématiques, les propriétés de l'espace, répondent à nos spéculations *à priori*, observe M. La-

[1] *Logique*, I, 95.

chelier : c'est le signe évident que l'espace, comme le temps, est une forme de la sensibilité. — Aristote en concluait que c'est, à la fois, une forme de la sensibilité et une condition des choses, puisque nos spéculations répondent à la réalité. Cela est si vrai, qu'ailleurs M. Lachelier affirme que les sciences positives démontrent tout ensemble le mécanisme et la finalité. Or, le mécanisme, et surtout la finalité, sortent des cadres de la pensée pure. Aussi M. Lachelier est-il conduit par sa dialectique puissante, mais extrême, à poser enfin le « réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force, une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même. » Ses derniers travaux consacrent ces vues avec une croissante insistance. Ailleurs, ils présentent avec les doctrines du péripatétisme une parenté frappante. Nous aurons l'occasion de le constater plus d'une fois.

Le système des nuances dérive manifestement de Kant, tout autant que d'Hegel, à ne tenir compte que de la filiation logique. C'est du maître de Königsberg que procèdent les néo-kantistes, proclamant la primauté des thèses morales et l'insolubilité des postulats spéculatifs. Le docte lauréat de l'Académie française, M. L. Liard, exprime à cet égard la pensée commune de toute une école, très divisée, d'ailleurs, sur les détails : « Tous les philosophes, dit ce maître, Socrate et Kant exceptés, ont pensé que la notion du premier principe des choses était le principe indispensable du savoir universel, et que d'elle devaient sortir, par une déduction progressive, les lois particulières de chaque être et de chaque phénomène. — Il faut abandonner sans retour cette prétention. Kant n'a-t-il pas montré que les principes suivant lesquels nous unissions les phénomènes fuyants en assemblages durables ne révèlent pas l'ordre absolu des choses ?... La métaphysique invoque en faveur de ses conceptions les découvertes scientifiques, et cherche à s'étayer sur ce que naguère elle déclarait sans solidité. Base fragile, pour une métaphysique, que les vérités de

[1] *Du fondement de l'induction*, p. 18.

l'ordre scientifique : une science dérivée de la métaphysique est illusoire ; une métaphysique appuyée sur la science est ruineuse... Ce qu'il nous importe de connaître, c'est la raison dernière des existences en général, et, en particulier, de la nôtre. A cette question, la science, et elle l'avoue, n'a pas de réponse. Or, c'est la question métaphysique par excellence. *Ce qui nous garde de cette pensée désolante, c'est le devoir.* Le bien moral s'impose à la volonté avec une autorité sans réplique. En mettra-t-on en doute l'autorité suprême? N'y verra-t-on qu'un autre artifice plus puissant et plus subtil de la nature, pour nous asservir, en nous leurrant d'une liberté et d'une dignité apparentes, à des fins étrangères à notre destinée? Un tel soupçon serait un outrage à l'obligation morale [1] ».

Ces paroles sont claires. Seulement, nous nous réservons le droit de répéter, plus tard, chacune de ces déclarations au profit de l'objectivité des principes métaphysiques.

L'école pessimiste se rattache au kantisme par sa désespérance de la certitude métaphysique et sa prédilection pour les vues d'ordre pratique, interprétées, il est vrai, de la façon la plus diverse. La lassitude de vivre serait bien le corollaire suprême du criticisme. La vie vaut-elle la peine d'être vécue avec son effort toujours insatisfait vers le vrai, le beau et l'idéal, avec ses doutes torturants, ses lâchetés et ses mensonges, si l'esprit ne peut saisir que la railleuse apparence des choses, s'il s'ignore lui-même en dépit de son invincible foi dans la certitude et la vérité? Le chef incontesté du pessimisme, Schopenhauer, bien qu'il ait prétendu montrer, avec un rare talent, dans la volonté d'être, l'élément essentiel de la vie intérieure, n'accorde à la représentation qu'une valeur relative : « La doctrine de Kant, écrit ce penseur trop dénigré quelquefois, amène, dans tout esprit qui l'a bien conçue, une modification radicale, et que je ne saurais mieux qualifier que de renaissance intellectuelle. Elle seule est capable de débarrasser entiè-

[1] *La science positive et la métaphysique*, pp. 476 et suivantes. *Mémoire cour. par l'Académie.*

rement l'esprit de ce ***réalisme inné dû à la destination primitive de l'intellect.*** Ni Berkeley, ni Malebranche ne suffisent à cette tâche, car ils se maintiennent trop dans les généralités, tandis que Kant entre dans les détails, et cela d'une manière qui n'a pas eu de précédent et qui ne pourra pas être imitée. Elle exerce sur les vues intellectuelles une action toute spéciale, en quelque sorte immédiate, en vertu de laquelle elles subissent une désillusion complète, qui fait voir les choses sous un jour tout différent. C'est par là justement que l'esprit devient plus accessible aux interprétations plus positives encore que j'ai à donner [1] ».

L'opposition du criticisme kantiste à l'instinctive tendance de l'esprit ne pouvait être avouée avec plus de candeur, par un métaphysicien versé à fond dans cette philosophie.

Des critiques sérieux ont signalé la parenté du phénoménisme, de l'associationisme et de l'agnosticisme avec la philosophie de Kant. Il ne faudrait pas presser à l'excès ces ressemblances. Parmi les partisans de ces systèmes, un assez grand nombre répudient la valeur objective des sensations, des idées générales et des principes universels; ils se rallient à l'explication subjectiviste de l'univers et du moi; ils substituent à l'ancienne doctrine des facultés mentales la classification des phénomènes psychiques. Par-dessus tout, ils affectent de dédaigner les questions dites métaphysiques, ou s'essaient à les ramener à leurs facteurs élémentaires de l'ordre mécanique et biologique. En Allemagne, l'école de psychologie expérimentale se complaît à analyser les états de conscience et à les rapprocher dans une mesure croissante de leurs corrélats organiques. En Angleterre, c'est surtout la genèse, l'ordonnance, la classification des fonctions qui préoccupe les penseurs : c'est la réflexion d'un chef éminent de la science positive, M. T. Ribot.

Toutefois, jusque dans ces diverses philosophies, issues du sensualisme, se constatent de notables divergences d'esprit; et,

[1] *Le monde comme volonté et comme représentation*. Préf. de la 3e édit. Traduction Cantacuzène. Paris, Perrin.

en maintes occasions, les maîtres les plus renommés atténuent la brutalité des thèses du criticisme. D'autres fois, ils désertent leurs premières positions, et rendent témoignage à l'objectivité de nos connaissances en des contradictions étonnantes chez de pareils penseurs.

Déjà avant Kant, Condillac, ensuite de son sensualisme, avait très nettement réduit « le *moi* de chaque homme à la collection de sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle; c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été... » Toutes nos connaissances, avait-il dit, sont de simples formes du concept : « Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes : ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons [1]. » Les idées générales elles-mêmes, selon Condillac, ne sont autre chose que des signes conceptuels, et se réduisent, en fait, aux mots qui les expriment.

Les phénoménistes modernes ont développé ce principe, avec la richesse d'informations dont disposent les sciences de la nature.

Bornons-nous à quelques citations caractéristiques. Stuart Mill est, à vrai dire, un idéaliste empirique, dans le sens de Berkeley. Le savant Recteur de la Faculté de Mont-Ferrand rappelle à cet égard cette déclaration typique : « L'*extériorité* est pour notre *expérience présente* et fugitive notre propre expérience possible, passée et future. Pour notre *expérience consciente*, l'extériorité, c'est l'expérience contemporaine, ou passée ou future des *autres esprits*[2] ». Mais notre esprit est-il une réalité, une cause douée d'unité organique? Non. Le monde corporel n'est que la possibilité permanente de nos sensations, et le moi, la succession intégrée de nos états de conscience associées selon des lois constantes. « Le *non moi* n'a pas été dès le commencement dans la conscience; du moins, il n'y a

[1] *Art de penser*, t. I.
[2] *Dict. phil.*, art. idéalisme de M. E. Charles.

pas de raisons pour le croire; le *moi* n'y est pas davantage. » Sur le lien interne des associations, sur la cause de cette colligation, sur la loi du groupement typique des perceptions constituant notre moi, celui des autres hommes, et, enfin, le moi divin, que Stuart Mill ne nie pas, le philosophe anglais ne se prononce pas. Il s'arrête devant cet « inexplicable. » C'est l'aurore de l'agnosticisme, de l'inconnaissable, en dehors des faits d'expérience sensible.

Pour le fondateur de ce système, M. Herbert Spencer, la conscience actuelle présuppose un commencement d'état « engendrant spontanément un rapport de différence et de ressemblance. » De ce mouvement centrifuge et centripète émerge la conscience, et toute notion, comme toute connaissance complexe, n'est qu'une intégration, c'est-à-dire, une différenciation et une classification d'états de conscience. La suprématie attribuée à la raison pure est un leurre provenant de l'universalité de son emploi et de son intervention dans nos opérations conscientes. Comme la perception est une classification d'attributs, le raisonnement est une classification de rapports obtenus par des soustractions ou des abstractions successives. L'essence de la pensée consiste dans la perception de la causalité et de l'ordre; et la loi génératrice de la connaissance emporte relation de l'*objet*, de l'*agrégat vif*, ou des phénomènes externes, avec l'*agrégat faible*, avec le *sujet*, selon la nature spécifique de ce dernier. — Le système agnostique serait bien nommé le *réalisme criticiste*.

M. L. Lewes met la base de la science générale dans la conscience, qu'il identifie avec la sensibilité.—« La conscience générale, au *sens de l'existence*, est la régularité des excitations nerveuses, conscientes et inconscientes, des sensations ou effets de la sensibilité spécifique de chaque centre nerveux. » Selon M. Bain, la conscience serait le rythme fondamental de la vie psychique. D'après la mode reçue dans l'école expérimentale, M. Bain considère aussi la conscience comme résultat plutôt que comme cause, et la place dans l'association des multiples états internes. A ce point de vue, et comme base

de l'activité mentale, on distinguerait, d'après le professeur d'Édimbourg, la conscience de la différence ou de la relativité, la conscience de la ressemblance, et la retentivité, ou la mémoire et la réminiscence. Les perceptions conscientes s'ordonnent suivant les lois d'association, en vertu de la contiguité dans le temps et l'espace, de leur ressemblance multiple ou encore en raison de ces divers facteurs réunis. Ces vues sont assez semblables à celles de M. H. Spencer. Avec ce philosophe, M. Bain professe la naturelle corrélation des phénomènes ou de l'objet avec le sujet ou l'esprit : pour lui, dit excellemment M. Ribot, « le sentant et le senti sont, non pas deux termes opposés, mais deux termes complémentaires d'un même tout [1]. »

Les chefs de l'école de psychologie expérimentale d'Allemagne sont le grand naturaliste Helmholz et surtout Wundt, l'illustre professeur de Leipzig. Les nativistes expliquaient nos sensations par des formes innées aux appareils de sens : telles étaient les diverses interprétations de Muller et Weber sur l'espace tactile, et celles de Muller, Volkmann von Volkmaer, Donders, sur l'espace visuel. Helmholz et Wundt considèrent les sensations comme des signes que l'esprit apprend peu à peu à interpréter. Selon Wundt, la genèse du champ visuel serait due aux différenciations locales des impressions de la rétine et aux mouvements de l'œil. A son tour, Helmholtz en appelle au premier de ces facteurs, mais il y joint diverses adaptations et expériences tactiles qui déterminent les causes des impressions visuelles. Le résultat de ces expériences est de créer peu à peu des « associations inséparables » entre les points impressionnés de la rétine et leurs excitants. Quant à la notion de cause, Helmholtz, après Kant, la regarde comme d'un apriorisme irréductible à toute expérience. C'est aussi, semble-t-il, en accord avec le critique que Helmholtz reconnaît à nos sensations une valeur exclusivement pratique ; il leur attribue, il est vrai, la qualité d'effets relativement aux objets. « C'est

[1] Ribot, *Psych. anglaise,* p. 283.

ainsi, dit-il, dans un texte à bon droit signalé par M. Ribot, que nous en venons à reconnaître à nos sensations une cause indépendante de notre volonté et de notre imagination, par conséquent *extérieure.* » On l'entend déjà : bien que Helmholtz ne veuille voir dans la *causalité* qu'un principe régulateur, conformément aux préceptes de Kant, il n'est pas loin de poser l'objectivité fondamentale des sensations à la manière d'Aristote. Il nie toutefois leur symbolisme spécifique.

Wundt regarde, avec les Anglais, la conscience comme le point de départ et la base de la vie psychique actuelle. S'il prétend appliquer les procédés de mesure aux sensations, c'est afin d'arriver aux facteurs élémentaires de la perception. Ces facteurs seraient situés dans le champ de l'inconscience, comme l'a pressenti Ed. von Hartmann, se fondant surtout en cela sur des considérants spéculatifs. Wundt veut résoudre la conscience dans des associations d'états d'ordre physiologique. Les sensations sont en rapport d'effet constant avec les stimulants du dehors. Dans le toucher et l'ouïe, sens dits *mécaniques,* l'excitation se transmet dans sa forme spéciale aux nerfs et y détermine un mouvement correspondant au mouvement de l'objet excitateur. Dans les sens dits *chimiques,* la vue, l'odorat, le goût, l'excitation engendre un mouvement moléculaire, dépendant de la structure inconnue de la substance nerveuse. La portée subjective ou objective des sensations et des notions de temps et d'espace n'entre pas à proprement parler dans la psychologie, selon Wundt : elle lui semble encore inaccessible à l'analyse. Nonobstant cette réserve, le criticiste avoue que les phénomènes ethnologiques sanctionnent la nature propre des races et des individus et l'évolution réelle de leurs facultés. En se posant, comme termes de perception, les phénomènes tombent sous une incidence fixe à l'égard du moi. Dès lors, la conscience, dans ses facteurs intégrants distincts, est l'effet d'un raisonnement; et ce raisonnement est lui-même inconscient, selon le maître, puisque, sans cela, il ne pourrait engendrer la conscience. La sensation, la connaissance du monde extérieur, la tendance, la volition, le moi ou

la conscience générale sont des formes de raisonnement et des effets de l'inférence dialectique. Le moi n'a pas d'existence substantielle, à part des sensations et des innervations moléculaires. Le facteur physiologique et le facteur logique, l'impression sensible primitive et le raisonnement sont au fond de nature identique.

Dans son ouvrage philosophique le plus important, M. Taine a traité dans tous ses détails le problème de la connaissance au point de vue du phénoménisme idéaliste. Aucun écrivain de cette école n'a poussé aussi loin la pénétration, le savoir, le soin de son sujet. — M. Taine s'accorde avec les psychologues anglais et avec Condillac dans sa doctrine conceptualiste et nominaliste du moi et des images sensibles, d'abord signes, puis substituts de l'objet de la représentation, de la réduction des idées générales aux noms communs, premier terme d'un couple dont le second terme est un caractère abstrait, dégagé de plusieurs objets semblables et se résolvant en une tendance à comprendre cette série sous un nom commun. Ce nom et le concept qui s'y cache sont évoqués à la présence de tous les individus de la série et, de plus, ils suscitent dans l'esprit les images de ces individus. Le nom lui-même devient un signe à la seconde puissance, un nom collectif, substitut des noms subordonnés et type d'un groupe de qualités générales. Ces substituts sont, en fait, les idées générales : celles-ci se réduisent à des « noms prononcés, entendus ou imaginés », et « les lois de ces idées se ramènent aux lois des images », aux « sensations spontanément renaissantes. » La sensation n'est de la sorte qu'une « hallucination vraie », qu'une réviviscence des images sensibles de la perception directe, réalisée d'après des lois que la psychophysiologie détermine. « L'esprit est un polypier d'images. » Entendons ces passages décisifs :

« De même que la substance spirituelle est un fantôme créé par la conscience, de même la substance matérielle est un fantôme créé par les sens. Les corps n'étant que des mobiles moteurs, il n'y a rien de réel en eux que leurs mouvements; à

cela je ramène tous les événements physiques. Mais le mouvement, considéré directement en lui-même et non plus indirectement par la perception extérieure, se ramène à une suite continue de sensations infiniment simplifiées et réduites. Ainsi les événements physiques ne sont qu'une forme rudimentaire des événements moraux, et nous arrivons à concevoir le corps sur le modèle de l'esprit. L'un et l'autre sont un courant d'événements homogènes que la conscience appelle des sensations, que les sens appellent des mouvements et qui, de leur nature, sont toujours en train de périr et de naître. A côté de la gerbe lumineuse, qui est nous-mêmes, il en est d'autres analogues qui composent le monde corporel, mais les mêmes en nature, et dont les jets étagés remplissent, avec le nôtre, l'immensité du temps et de l'espace....

Un écoulement universel, une succession intarissable de météores qui ne flamboient que pour s'éteindre et se rallumer et s'éteindre encore sans trêve ni fin, tels sont les caractères du monde; du moins, tels sont les caractères du monde au premier moment de la contemplation, lorsqu'il se réfléchit dans le petit météore vivant qui est nous-même et que, pour concevoir les choses, nous n'avons que nos perceptions multiples indéfiniment ajoutées bout à bout. Mais il nous reste un autre moyen de comprendre les choses et, à ce second point de vue, qui complète le premier, le monde prend un aspect différent [1].

« Par l'abstraction et le langage, nous égalons des formes persistantes, des lois fixes, c'est-à-dire des *couples d'universaux* soudés deux à deux, non par accident, mais par nature, et qui, en vertu de leur liaison stable, résument une multitude infinie de rencontres. Par le même procédé, au delà de ces premiers couples, nous en isolons d'autres, plus simples, qui, semblables à la formule d'une courbe, concentrent en une loi générale une multitude indéfinie de lois particulières. Nous traitons de même ces lois générales jusqu'à ce qu'enfin la nature,

[1] *De l'intelligence*. Préface.

considérée dans son fond subsistant, apparaisse à nos conjectures comme une pure loi abstraite qui, se développant en lois subordonnées, aboutit par tous les points de l'étendue et de la durée à l'éclosion incessante des individus et au flux inépuisable des événements ».

L'œuvre capitale de M. Taine est le développement de cette synthèse scientifique de l'univers. Le psychologue note ensuite qu'il y a deux autres points de vue des phénomènes : « le point de vue esthétique et le point de vue moral. On y considère non plus les éléments, mais la direction des choses ; on y regarde l'effet final comme un but primordial, et ce point de vue nouveau est aussi légitime que l'autre ». Le système de M. Taine est un phénoménisme d'une complexité très grande. Dans cette élaboration spontanée de signes se rencontrent toutefois, comme éléments réels, le groupement typique et immuable des apparitions, le type spécifique du « météore vivant » ou du moi et les rapports de la conscience avec les phénomènes. L'assimilation représentative des « choses » par l'esprit est décrite par M. Taine en termes péripatéticiens, pour le fond ; elle exclut le subjectivisme de Kant aussi bien que celui de St. Mill. Mais cette objectivité foncière des sensations ou « hallucinations vraies », des idées générales, des raisonnements inductifs et déductifs qui s'y appuient, des raisons explicatives des fonctions et du principe suprême de l'harmonie universelle, M. Taine en laisse l'interprétation à la philosophie spéculative, à la métaphysique. On s'égarerait très fort si l'on jugeait qu'il nie la portée réelle de nos perceptions d'ordre sensible ou rationnel. Il la reconnaît formellement avec les lois sur lesquelles elle se fonde.

En dépit de ses déclarations d'un phénoménisme si radical, c'est en des termes à peu près conformes à la doctrine d'Aristote et à l'observation positive, que le savant académicien conclut ses vastes études. Parlant du déterminisme, de la contrainte mentale avec laquelle s'impose à la pensée l'identité des phénomènes, en des conditions identiques, et de l'opinion des criticistes, comme Helmholtz, plaçant exclusivement la

dernière raison de cette contrainte dans la structure de l'intellect, M. Taine écrit : « Avec lui et Cl. Bernard, nous reconnaissons la contrainte, mais nous ne pensons point qu'elle ait pour cause dernière la structure de notre esprit : car nous avons déjà vu bien des nécessités analogues. Il y en a une pour chacun des axiomes mathématiques; tous exercent sur notre intelligence le même ascendant que l'axiome de raison explicative; et cependant nous les avons démontrées; nous avons fait voir qu'ils ont *un fondement dans les choses;* qu'ils sont valables, non seulement pour nous, mais en soi; que leur empire est absolu, non seulement sur notre intelligence, mais sur la nature; que si les deux idées par lesquelles nous les pensons sont forcément liées, c'est que les deux données qui les constituent sont aussi forcément liées, et que si la contrainte éprouvée par notre esprit en leur présence a pour cause première notre structure mentale, elle a pour cause dernière l'ajustement de notre structure mentale à la structure des choses. » « Voilà l'axiome de *causalité;* considéré par rapport à l'axiome de raison explicative, il n'en est qu'une suite et qu'une application. Celui-ci en a bien d'autres encore. Leibnitz, qui l'avait nommé principe de raison suffisante, construisait d'après lui toute son idée de l'univers. Et de fait, c'est par lui qu'on s'élève à la plus haute conception d'ensemble, à l'idée d'un tout nécessaire, à la persuasion que *l'existence* elle-même est explicable.... Ici nous sommes au seuil de la métaphysique; nous n'y entrons point [1]. » Nul contemporain n'a mieux aperçu l'objectivité de nos connaissances que M. Taine. — Nous le verrons dans la suite de notre travail : en langage moderne, sur ce point capital comme sur bien d'autres, il est plus près qu'il ne le pense de l'enseignement d'Aristote et des maîtres du XIII[e] siècle.

D'une manière générale, toutefois, la conclusion de M. Caro resterait vraie : « La marque la plus générale de l'esprit nouveau, c'est l'opinion partout répandue que la vérité est essen-

[1] *Ouv. Cit.* t. II, l. IV, c. 3.

tiellement relative [1]. » — Pour l'école expérimentale d'Allemagne, aussi bien que pour les spéculatifs allemands, Kant sera à jamais le philosophe national, beaucoup plus que Leibnitz, génie moins révolutionnaire, plus élevé peut-être.

En France, le néo-kantisme a conquis quelques adeptes discrets, mais de haute valeur, depuis la réorganisation, devenue urgente d'ailleurs, des études philosophiques. Jusqu'en Angleterre, où les tendances prudentes des Écossais dominent encore le haut enseignement, des esprits éclectiques, comme MM. Morell et Sully, reprennent en partie les thèses du criticisme sur la subjectivité de nos connaissances.

A ce point de vue négatif, le kantisme, modifié, mis au courant des découvertes modernes, presque toutes, du reste, pressenties par le maître, et expurgé, en apparence du moins, de l'inconciliable antithèse de la raison pratique et de la raison pure, conserve une place prépondérante dans l'idéologie critique, comme chaque jour aussi le péripatétisme, enrichi de toutes les informations de la science comparée, redevient le symbole de la métaphysique traditionnelle.

Juste fortune des doctrines géniales! Quand l'esprit humain a achevé un cycle d'évolution, dans la maturité d'un verdict définitif, il abandonne ou néglige les exégèses secondaires, et se refugie dans les synthèses achevées de toutes pièces, dont la fière hardiesse lui semble une promesse de sincérité, ou, du moins, un gage d'apaisement.

En discutant, dans cette étude, les facteurs objectifs de la connaissance; en cherchant dans les démarches spontanées et dans l'analyse rationnelle les fondements de la portée réelle de nos connaissances psychiques, ce seront presque toujours les assertions de Kant que nous aurons à combattre. Ses théories idéologique se retrouvent sous les corrections de ses successeurs, comme les sédiments des terrains primitifs servent de soutien aux couches postérieures. D'autre part, la plupart des rectifications apportées au kantisme par des critiques aussi

[1] *L'idée de Dieu*, p. 10.

éminents que MM. von Hartmann, Vaihinger, Volkelt, Renouvier, Fouillée, Nolen, établissent entre ce système et la philosophie péripatéticienne des rapprochements aussi instructifs qu'imprévus. — Entre les psycho-physiciens et le péripatétisme, aussi, l'accord serait réel sur presque toutes les questions essentielles : nous aurons l'occasion de le noter. Ces affinités font perdre à la « critique de la raison pure » une partie de son originalité. Il n'en est pas moins digne d'intérêt de noter que les deux plus vigoureux efforts de la pensée spéculative finissent eux-mêmes par se rencontrer d'assez près. Leurs représentants en seraient-ils disposés à une conciliation basée sur un large éclectisme? Des raisons d'ordre contingent et personnel empêchent de nourrir en rien cette illusion. En tout cas, ces points de contact entre deux doctrines antagonistes seraient l'un des faits les plus curieux de l'évolution des idées.

II

Sens général du problème de l'objectivité des perceptions et des connaissances.

Depuis Kant surtout, tous les manuels de logique ont mis en discussion le problème de l'objectivité de nos connaissances. Celui-ci garde plus d'une obscurité.

On ne discerne pas toujours bien si les criticistes entendent simplement affirmer la relativité de nos connaissances, nécessairement subordonnées à la structure des organes sensoriels, à la nature spéciale et aux limites de notre raison ; ou bien, s'ils dénient à nos représentations psychiques toute objectivité, c'est à dire tout rapport, certain et déterminable à l'analyse et à l'expérience, avec le monde des phénomènes, et, par ceux-ci, avec leurs causes, avec les « noumènes », avec les concrètes réalités. — A leurs yeux, l'objectivité est-elle la même chose que l'*existence* d'un terme réel, correspondant à la représentation, et doué des attributs formels qu'il manifeste à l'esprit; ou suffit-il, pour qu'une connaissance soit objective, qu'elle affirme un rapport, une loi, un phénomène existant dans la

nature, avec des conditions distinctes de celles qui sont la conséquence des procédés de l'assimilation interne, essentiellement subjectifs, mais prédestinés à subir et à exprimer à leur façon les excitations des forces spécifiques de l'univers? — La représentation ne peut-elle être nommée objective que si elle livre la *complète* synthèse mentale de l'objet; ou mérite-t-elle cette qualification, dès qu'elle manifeste de fait un élément de la réalité, un facteur au moins partiel de la chose?

Ces distinctions s'imposaient en ce débat. — Kant eut le tort de trop les négliger; et le chef des agnostiques, restaurateurs de la thèse relativiste, M. H. Spencer, a imité en ce point le silence de son illustre devancier.

Phénomène curieux, mais instructif! Les chercheurs les plus épris de formalisme, les censeurs jaloux de la méthode traditionnelle, ont de ces oublis! L'appareil dialectique n'est pas toujours une garantie d'exactitude dans l'esprit ni de sévérité dans le raisonnement : Kant et H. Spencer en resteront des exemples entre tous mémorables. Leurs disciples autorisés, en France et en Allemagne, commencent à se l'avouer.

Le vague laissé sur ces fondamentales notions cause, en toute cette querelle, des surprises et des équivoques qui ne contribuent pas peu à l'embrouiller encore. Les criticistes attribuent à l'ancienne métaphysique, d'une façon explicite ou voilée, un réalisme grossier et exagéré, des prétentions à la science adéquate de l'essence des choses, une doctrine brutale sur la conformité formelle de toutes les perceptions des sens avec leurs objets, que rejettent, avec Aristote, les meilleurs maîtres de son école. Les arguments les plus retentissants opposés à l'idéologie péripatéticienne s'arc-boutent à ces obscurités, à ces erreurs : celles-ci survivent et se reproduisent sans trêve, car leurs réfutations passent inaperçues auprès des penseurs convaincus d'avance de la déchéance des doctrines anciennes.

D'autre part, les partisans du Stagirite ont parfois relégué dans une ombre importune le facteur subjectif de la représentation, en son rôle prépondérant aussi. . . . .

Ils n'ont pas toujours fixé avec assez de scrupule le mode des assimilations sensorielles, la nécessaire solidarité des sens dans leurs informations, la distinction des perceptions représentatives d'avec les sensations d'ordre pratique, et celle des phénomènes d'avec leur fonds intime.

Peut-être, aussi, certains péripatéticiens ont-ils, en nombre de conjonctures, trop omis de montrer dans le rythme de convergence des appareils sensoriels, notamment dans ceux de la vue, de l'ouïe et du toucher, les conditions de la valeur de nos perceptions sensibles et les assises expérimentales de l'objectivité ultérieure des concepts et des synthèses de l'intelligence.

Il ont à l'excès confiné le débat dans la démonstration du caractère objectif des « concepts universels », et surtout des principes logiques d'identité et de contradiction, sans rattacher assez cette polémique à la tendance primitive et organique de l'esprit.

D'autres ont avancé que l'objectivité se constatait dans son évidence immédiate, à part d'autres démonstrations.

Ces derniers ont opposé à Kant et à Spencer une exception trop sommaire en demandant à ces maîtres du criticisme ce qu'eux-mêmes pouvaient attendre de leurs objections, purement subjectives et sans valeur absolue, par hypothèse, à moins que, par une contradiction forcée, ils ne leur rendissent le caractère objectif qu'ils leur contestaient.

Kant avait déjà répondu à cette boutade dialectique: ma critique, avait-il dit, est dans le même rapport à l'égard de la certitude spontanée que la recherche des lois de l'optique à l'égard de la vue. Que ces lois soient de portée universelle, ou ne valent que pour l'œil humain, c'est affaire d'enquête, d'analyse. Dans ce dernier cas, en desservent-elles moins nos organes? Kant n'affirme pas l'objectivité de sa critique. Comme toutes les manifestations phénoménales, elle est, pour lui, la représentation que l'esprit se fait de ses procédés psychiques. Elle serait la formule subjective de faits subjectifs; voilà tout. En cela, — quoi qu'on ait dit! — ni pétition de principe, ni

contradiction! La pétition de principe, en cette information, est le délit d'écrivains assez nombreux raisonnant, contre Kant ou contre Spencer, comme si l'idéologie de ces derniers devait posséder le caractère de l'objectivité positive pour s'inscrire dans les cadres de la science; ou encore comme si l'indivisibilité de l'élément subjectif de la représentation d'avec l'élément objectif et l'accord de nos perceptions avec leurs objets constituaient une loi d'évidence, au même degré que l'accord de nos pensées entre elles et que l'identité des deux termes du concept. Chez Kant comme chez Spencer, l'on ne trouverait d'absolu en la présente matière que cette seule assertion : en tenant compte de notre raison, qui est notre unique moyen d'analyse, la métaphysique traditionnelle n'a pas réussi à établir dans ses thèses l'objectivité des perceptions mentales, ou leur portée réelle en dehors de la pensée humaine et dans l'ordre de la réalité. Selon eux, l'exégèse du criticisme reste cantonnée dans le département de la connaissance humaine : elle est subjective comme cette dernière tout entière. — Kant et Spencer se contrediront dans les détails de leurs complexes investigations, sans nul doute! Nous tâcherons de le montrer, et de maintenir contre ces novateurs illustres les droits de l'idéologie scolastique et péripatéticienne. Mais ces contradictions ultérieures n'infectent pas directement le principe même de leur construction théorique. Qui prouve trop, tombe dans un sophisme justement excommunié par la logique!

On l'entend déjà : l'objectivité de nos connaissances est sauvegardée dès qu'on accepte la légitimité de la tendance primordiale et invincible de la raison à se renseigner, avec plus ou moins de clarté, sur la nature ou sur les rapports des choses, et sur la portée foncière des lois de la raison et des déductions tirées de leur combinaison avec les données de l'expérience externe comme avec les perceptions du sens intime. La valeur objective de ces connaissances exige qu'elles ne dérivent pas « uniquement » de la constitution psychique de notre moi et qu'elles aient un fondement dans la réalité, dans les choses mêmes. Les perceptions sensibles et leurs formes; les concepts

généraux, résultats de l'abstraction; les principes de la raison et leurs synthèses les plus compréhensives se posent devant l'esprit dans leur autonomie propre, avec leur caractère manifeste de réalité interne. Le moi se sent passif à l'égard des sensations ou des impressions nerveuses et musculaires; celles-ci s'engendrent dans les organes, mais grâce à la stimulation déterminée de leurs objets. De leur côté, les notions générales sont dégagées des choses mêmes par l'opération de l'intellect et se laissent contrôler dans la nature, loin d'être le produit exclusif de la pensée. Les principes suprasensibles sont, certes, les facteurs régulateurs de la raison, mais l'expérience constate, en outre, la subordination de toute réalité et de toute intelligence à la loi qu'ils énoncent. Ce sont des principes constitutifs, avant d'être des règles mentales. Dans le présent débat, l'élément subjectif ne se laisse pas isoler de l'élément objectif : tous les deux ont, dans la représentation psychique, leur part inaliénable.

Si l'absolu, qu'on le conçoive comme matière ou esprit, ou comme force infinie, nous était absolument inaccessible, son idée serait purement subjective et purement relative. Mais, pour être inadéquate, notre connaissance de l'infini n'est pas inexacte ni entièrement personnelle. Kant et Spencer eux-mêmes en parlent d'une façon très pertinente : l'absolu et l'infini peuvent donc être termes de connaissance réelle, bien que nécessairement incomplète.

L'inconditionné « ne peut être objet de science » : en cela Kant a raison; mais le phénomène est la naturelle détermination de la substance ou, si l'on aime mieux, du fonds intime des choses. Il est conditionné en lui-même et conditionne le noumène. Nous pouvons remonter jusqu'à celui-ci. L'objet régit l'esprit; mais, à son tour, l'esprit réagit selon sa nature sur les données de la sensibilité : et c'est de l'action combinée de ces deux termes qu'émerge l'acte de la connaissance, en sa condition complexe et définitive. Telles sont, en la matière présente, les thèses fondamentales de l'école péripatéticienne. Nous en exposerons plus tard les détails.

Ainsi, l'objectivité fondamentale de nos connaissances sensibles, base de nos connaissances intellectuelles, subsisterait du moment que l'expérience attesterait entre les perceptions, d'une part, et les propriétés des objets excitateurs, de l'autre, un rapport génétique invariable et déterminé : ce rapport, rapproché de la loi de causalité, en son acception tout à fait générale et élémentaire, établirait entre l'objet et la perception la relation de cause et d'effet. La nature interne des propriétés sensibles ne se révèle pas dans la sensation : la physique doit nous renseigner là-dessus. Mais nous sentons que tels phénomènes ou tels objets affectent d'une façon stable et certaine nos sens, dans leur condition normale : c'est assez pour que nous soyons en droit d'affirmer la réalité des énergies spécifiques de l'univers matériel, et, en outre, leur action réelle et nécessaire sur nos organes. Bien que le mode constitutif de celle-ci soit lui-même inconnu, le lien de dépendance logique entre la perception et son objet, et, en outre, les réactions libres du moi ne nous en apparaissent pas moins dans une évidence manifeste. C'est à ces conclusions que devra se borner l'esprit en cette matière, en maintes conjonctures. Elles garantissent l'influx déterminé des phénomènes sur les sens et des idées sur l'intelligence : cela suffit à démontrer l'objectivité des perceptions et du sens intime. Les perceptions sont, en des circonstances nombreuses, les symboles de leurs causes et, dans tous les cas, les signes indicateurs de celles-ci. Les sensations d'ordre affectif et émotionnel, subordonnées avant tout à la conservation des êtres et à l'évolution de leurs énergies, sous la stimulation de la jouissance et du plaisir esthétique, sanctionnent le rythme d'action de certains corps sur l'organisme psychique de telle espèce vivante ou de telle catégorie d'êtres. Les perceptions d'ordre statique, comme celles qui se rapportent à l'étendue, à la figure, à la distance, sont uniformes et précises pour les divers individus, en ce qu'elles supposent, dans les corps, la capacité constante et nécessaire d'engendrer ces représentations dans tout organisme normal. En dépit de notre ignorance touchant l'intime constitution de ces phé-

nomènes et de ces réactions; en dépit des nuances *accidentelles*, susceptibles de s'y mêler et de différencier, à leur tour, la perception individuelle, l'on affirmerait, à ce point de vue, le caractère objectif des uns et des autres, et, dès lors, celui des lois et des principes que l'esprit dégage des faits d'expérience [1].

Kant lui-même met l'objectivité de la loi morale dans son caractère autonome, dont les prescriptions s'imposent à la volonté de tout être intelligent et libre. « Qui dit objectif, écrit M. Janet, d'accord en ce point avec Kleutgen et M. Domet de Vorges, entend par là même quelque chose qui s'oppose et qui s'impose au sujet, et, par conséquent, exclut l'idéalisme, lequel est par définition le système qui réduit l'objet au sujet [2]. » — La réalité ou la vérité objective est celle qui est donnée avec l'être : l'esprit explore, reconnaît cette vérité, mais sans la produire entièrement lui-même. Elle est cause de notre science; elle n'en est point l'effet adéquat [3].

De plus, la connaissance objective est, de son essence, imparfaite et progressive : elle est soumise aux lois de l'évolution intellectuelle; elle croît et se développe avec la culture générale, avec les lumières de la science comparée. Elle reste sans

[1] Au point de vue de la perception sensible, et dans le langage des psychophysiologues, M. H. Spencer définit ainsi l'objectivité psychique : « Les changements dans les cellules nerveuses sont les corrélatifs objec- » tifs de ce que nous connaissons subjectivement comme des faits de » conscience. Il y a une cohésion indissoluble (et par conséquent vérifiée » par le criterium de l'inconcevabilité du contraire) entre chacun des » états de conscience vifs et définis connus comme sensation et la repré- » sentation indéterminée d'un mode d'existence en dehors de la sensa- » tion et distinct d'elle. »

[2] *Traité élémentaire de Philosophie*, p. 797. Paris, Delagraeve.

[3] Le Dr Mercier relève très bien l'ineptie de la périlleuse antithèse de la vérité et de la logique dite réelle avec la logique formelle, au début de son *Traité de la connaissance certaine*, Louvain 1884. « Parler de nos concepts et de nos raisonnements, comme de formes purement subjectives, à l'exclusion de leur contenu, c'est ce qui pour nous n'a aucun sens, en dehors de l'hypothèse *a priori* de la philosophie kantienne. »

fin perfectible, comme tous les produits de la pensée de l'homme.

M. Renouvier, restaurant une thèse de Duns Scot et de Caterus, l'adversaire de Descartes, demande qu'on nomme *subjectives* les phénoménalités considérées en soi, toutes les propriétés capables de devenir termes de connaissance, et *objectives* ou mieux *objectivées* celles qui sont connues en réalité[1]. — En est-il moins vrai que la perception des phénomènes et les lois internes de cette perception impliquent, dans les phénomènes, une réalité déterminante, c'est-à-dire une manière d'être en soi, commandant nos concepts, et conduisant par ceux-ci l'esprit à produire l'idée, la représentation actuelle?

La spontanéité de notre esprit ne consiste-t-elle, au contraire, que dans l'élaboration de ses représentations, en vertu de sa constitution propre et de sa dialectique innée? La connexion des apparitions avec leur cause et leur indépendance interne à l'égard de notre raison sont-elles de toute manière inaccessibles à notre regard mental? En ce cas, Hume, Kant, les relativistes et les néo-criticistes ont raison, et la pensée n'est qu'une mosaïque de concepts *a priori*. Alors, comme l'a enfin tenu Kant, l'objectivité de nos connaissances se résoud dans l'accord logique de la pensée avec elle-même, dans « la synthèse du divers » fourni par l'intuition sensible et le concept. Alors toute l'idéologie tient dans cette phrase célèbre du critique, vivement relevée par M. Renouvier : « Nous ne *connaissons* point d'objets en soi, mais nous en *pensons* de possibles. De cette pensée, de cette possibilité, des motifs pratiques peuvent nous engager à passer à l'affirmation de la réalité, si toutefois elle n'implique pas contradiction. » — Magistralement M. Renouvier découvre toute la portée de cette assertion et l'applique à la loi morale : « Comment ne pouvons-nous connaître un objet en soi? En ce que l'inconditionné ne peut absolument pas être *connu* sans contradiction. Et comment, sans contradiction, pouvons-nous le *penser*? En admettant que la contra-

[1] T. IV, pp. 30-40.

diction provient de ce que nous appliquons nos modes de représentation, les règles de notre faculté de connaître à cet objet, pur inconnu qui nous échappe. C'est toujours Kant qui parle. Ainsi la contradiction n'est levée, il le dit formellement, qu'autant que l'inconnu nous reste inconnu, et que la raison ne tente de le déterminer en aucune manière. Le fondement de la morale est dans la réalité d'un inconnu auquel nous ne devons point appliquer nos modes de représentation, les règles de notre faculté de connaître. En pensant cet inconnu, nous ne pensons rien ; en affirmant la réalité, nous n'affirmons la réalité de rien, ou, si nous pensons quelque chose, afin qu'un pur néant ne soit pas *la chose* de la raison pratique, alors la contradiction reparaît, et la critique de la raison pure reprend ses droits pour tout renverser jusqu'à sa morale avec son prétendu fondement [1]. »

Nous signalons exprès ces paroles dont nous aurons à nous souvenir dans la suite. Elles confirment l'exactitude du sens que l'école avait attribué à la connaissance objective, dont nous allons rechercher les bases réelles, dans les déterminations de la spontanéité et dans les analyses de la réflexion.

Rappelons seulement ici le lien intime qui rattache le problème de l'objectivité à celui de la certitude de la science. La connaissance objective, la vérité, n'est pas une pure propriété de notre esprit : elle emporte le rapport organique des sensations, des références du moi, des concepts généraux, des principes universels de l'entendement et des fonctions déductives et inductives de l'esprit avec leur objet propre, et en dehors de la sphère de la représentation personnelle. La certitude ajoute à cette essentielle réalité de nos connaissances la conscience qu'en prend la raison par l'intuition évidente du rapport des phénomènes, ou des conditions dans lesquelles ils se réalisent, avec les vérités qui sont nécessairement liées à leur existence. — Nous n'aurons garde d'isoler ces deux stades d'une même question. C'est assez d'indiquer à présent leur mutuelle connexion.

[1] *Psychologie rationnelle*, t. I, p. 217.

Depuis une quinzaine d'années, les maîtres de la psychologie expérimentale se sont ingéniés à résoudre les faits psychiques dans leurs facteurs élémentaires. Le problème de la connaissance n'est plus scruté exclusivement par les procédés d'analyse abstraite. Il a été étudié dans les phénomènes de spontanéité qui en sont le prodrome et jusque dans ses préliminaires obscurs, cachés dans les replis de la vie subconsciente.

Mieux que tous les arguments, ce retour des esprits à l'examen des tendances et des intuitions immédiates, où les maîtres ont tous signalé le point de départ et le fondement des opérations psychiques, attesterait l'opportunité de rattacher les principes générateurs de la science et de la philosophie à cette assise naturelle. C'est d'abord dans la sphère de la spontanéité, dans les aspirations innées de l'esprit humain, dans les tendances instinctives de celui-ci, que nous rechercherons les conditions préalables de l'objectivité de nos connaissances et de leur connexion interne avec les phénomènes de la nature. Les fonctions du sens intime et de la sensation, celles de la raison et de la volonté, ont leur point de départ dans la tendance vive de ces puissances : chacune d'elles s'ordonne d'après ses lois organiques ; et c'est, enfin, dans la satisfaction de leur essor spontané qu'elles trouvent leur complément. A certains égards, les découvertes récentes sur l'instinct animal nous apporteront sur cette matière des informations de haut prix. Les événements de la spontanéité sont la base des perceptions sensibles, des notions générales, des principes universels. Mais ils sont prédestinés à l'élaboration ultérieure de la raison.

Des travaux nombreux ont été publiés sur le débat actuel : la plupart ont paru dans les traités encyclopédiques ou font partie d'œuvres d'une portée générale. Nous nommerions entre tant d'autres les études de Balmès, de Kleutgen, de l'Em. Zigliara, de Cournot, de A. Lemoine, de MM. Satolli, Ollé-Laprune, Joly, Stöckl, Straub, Gutberlet, Wundt, Bain, Colsenet, et parmi nous, à des points de vue divers, les ouvrages de MM. Tiberghien, Delbœuf, Loomans, Dupont,

Lefebvre, Mercier, Castelein. Les livres si étudiés de M. E. von Hartmann sur l'inconscient et de M. Taine sur l'intelligence, en dépit de leur esprit systématique, ont posé sous un aspect nouveau l'antique problème et porté au criticisme des coups inattendus.

C'est avec un sentiment spécial de reconnaissance que nous rappelons ici les noms des savants rapporteurs de l'Académie royale, MM. Tiberghien et Le Roy, dont le jugement et les observations critiques sur notre Mémoire nous ont été d'une grande utilité.

Parmi les philosophies, c'est celle d'Aristote, complétée par Augustin d'Hippone, S. Thomas, S. Bonaventure et Leibnitz, que nous avons trouvée la plus solide, la mieux en rapport avec l'esprit de la science moderne. Comme nos précédents travaux, cette étude est conçue dans le sens du péripatétisme et de la grande scolastique, interprêtés sans aucun servilisme. Nous savons avec quelle circonspection il importe d'instituer entre les doctrines des analogies et des rapports. On prête volontiers des pressentiments merveilleux, la compréhension presque totale de la vérité à ses maîtres de prédilection. Dans la recherche philosophique, notre premier, notre seul souci est la vérité. L'aristotélisme eut ses imperfections et ses défaillances, comme toute discipline humaine. C'est le devoir et le droit de ses sectateurs d'aujourd'hui de combler ces lacunes avec les ressources de la science de notre temps Celle-ci, il est vrai, n'a renversé aucun des principes essentiels de cette philosophie : elle leur a donné seulement une ordonnance mieux adaptée à la méthode moderne.

La première partie de ce travail sera la simple codification des lois fondamentales de la réalité et de la pensée, signalées comme d'elles-mêmes à l'observation et à l'analyse de la raison, dès l'éveil de la réflexion, dans l'intuition directe du moi conscient en lequel elles se réalisent d'une manière spontanée et vivante et dont elles stimulent sans trêve l'activité. Dans ces faits psychiques, dans ces lois, qui sont celles de la détermination, de l'identité et de l'ordre immanent des êtres,

de la cause substantielle et des tendances primitives et infaillibles dans l'ordre ontologique, de contradiction et de raison suffisante dans l'ordre dialectique, nous constaterons les bases organiques de l'objectivité de la connaissance.

La seconde partie sera consacrée à l'examen des facteurs objectifs et des éléments subjectifs de nos perceptions sensibles, de nos concepts généraux dégagés par l'intellect des phénomènes de conscience et de sensibilité, enfin des principes de raison pure ou des vérités suprasensibles.

Dans la troisième partie, nous enregistrerons les conclusions positives obtenues par les renseignements combinés de la spontanéité et de l'analyse, de l'intuition et de la réflexion sur les trois objets typiques de la science générale : le monde matériel, l'esprit, l'absolu. En façon de corollaire, nous mettrons fin à notre étude par une vue d'ensemble sur l'esprit et la nature de la philosophie, sur ses conditions de développement dans le passé et la forme sous laquelle elle se pose devant la pensée de l'homme contemporain.

LES BASES
DE
L'OBJECTIVITÉ DE LA CONNAISSANCE
DANS LE DOMAINE
DE LA SPONTANÉITÉ ET DE LA RÉFLEXION.

CHAPITRE PREMIER.

Point de départ positif du problème de l'objectivité. Renseignements du sens intime.

SOMMAIRE :

Tout objet accessible à l'expérience s'offre à l'esprit comme un ensemble de propriétés ou de phénomènes, comme un type spécifique clos et déterminé, et avec une tendance interne à réaliser ce type. — Aspect tout à fait général de l'esprit humain, dès son apparition dans le monde conscient. — L'homme préhistorique, au point de vue mental. — La vie psychique implique comme conditions essentielles le double processus de l'analyse et de la synthèse élémentaire et générale. — Ces deux opérations supposent que la vérité n'est pas une simple propriété de la pensée, mais une présentation des phénomènes à l'esprit. — La conscience *personnelle*, attribut exclusif de l'esprit. — L'intuition des actes et des rapports du *moi*, point de départ positif et introduction de toute recherche philosophique, de toute science des conditions générales des êtres. — Présence du moi à lui-même. — La conscience n'a pas pour rôle d'interpréter la nature du moi, mais de témoigner des conditions et des lois qui ont en lui leur réalisation concrète, vivante. — Légitimité de l'observation intérieure. — Perception directe du moi, fondement des inductions ultérieures et des notions d'être, d'existence et d'essence, de possibilité, de temps et d'espace, de phénonème accidentel et de substance, de représentation et de vérité, de bonté, de beauté, de relativité et d'absolu. — Rapport des manifestations typiques de la conscience, en son état actuel d'évolution, avec les théories conçues en vue d'expliquer la genèse du moi conscient.

Tous les êtres de la nature, accessibles à l'observation, présentent un type spécifique propre qu'ils réalisent toutes les fois que leur évolution reste à l'abri des forces adversaires. Chacun d'eux est un « organisme » : c'est un ensemble clos dont chaque

partie se trouve à la fois constituée pour ses fonctions individuelles et conditionnée en vue du tout. Déjà les corps appelés simples ont des attributs distinctifs dont l'invariable réunion détermine leur nature Les espèces cristallographiques s'ordonnent en édifices géométriques distincts et immuables. Lavoisier a fondé la chimie scientifique en montrant que la chaleur qui anime les êtres vivants est le produit d'une véritable combustion, et que les principes immédiats des manifestations vitales ne diffèrent pas de ceux qui s'exercent dans les minéraux. L'intensité vitale des nerfs et des muscles est en raison directe de celle des phénomènes physiques accomplis dans les milieux ambiants. S'il faut en croire des physiologistes autorisés, il y a équivalence entre les phénomènes chimico-calorifiques et le mouvement musculaire. Néanmoins, les diverses espèces des vivants revêtent d'une forme spéciale les forces matérielles. Elles transmettent cette forme par l'hérédité dans la série des descendants sans nombre et en dépit du conflit des propriétés physico-chimiques avec le milieu extérieur, lutte harmonique d'où dérive la vie.

L'animal lui-même est une colonie, un agrégat d'organismes: les nerfs sensitifs, les nerfs moteurs et les muscles ont une vie, un développement, une mort propres, et représentent autant d'individualités particulières. Ces éléments histologiques s'associent selon les espèces en groupes homogènes complets et différents. Chaque substance suppose entre ses propriétés des relations fixes toujours récurrentes. « Chaque organisme animal ou végétal doit être considéré en lui-même *comme un tout achevé,* écrit Cl. Bernard, et comme se suffisant pour élaborer et préparer ses propres matériaux nutritifs [1]. » Aux manifestations changeantes et multiples dont se constituent les êtres coexistent la loi d'unité et de forme spécifique, propre et incommunicable, et, en même temps, une *tendance interne* et *autonome* dirigeant, à travers des stades successifs, leur évolution vers ce terme stable, tout en conservant à chaque

[1] *De la Physiologie générale,* p. 114. Paris, 1872.

phase organique elle-même sa physionomie et sa permanence relative. Par delà les propriétés et les phénomènes, l'observation découvre un élément plus compréhensif, plus général encore : l'ordre et le raccordement des phénomènes et des propriétés dans leur succession invariable et dans leur tendance native à s'intégrer selon cette forme.

L'esprit, aussi, est un produit de la nature. Or, sa tendance naturelle et sa manifestation spontanée par excellence, c'est la faculté de « s'étonner » d'une manière rationnelle, comme s'en exprimait Aristote; la disposition à s'intéresser, dans la mesure de sa culture, aux spectacles de l'univers d'abord, puis à ses propres déterminations de l'ordre mental, et cela pour le seul plaisir de connaître et de savoir [1].

Nul n'a supputé la durée du temps que notre race dut employer à la rude lutte pour l'existence physique. Déjà, toutefois, l'homme préhistorique a jeté sur le monde et sur lui-même ce regard inquiet qui le distingue des espèces inférieures. Il possède le feu, obtenu par le « bâton allumeur » (le *pramântha*) ou la machine rotatoire (*swastika*). Si les troglodytes de l'âge du mammouth et de l'ours des cavernes ne connaissent pas les céréales, les habitants des stations lacustres de Wangen et de Robenhausen pétrissent le pain et broyent le grain dans un moulin de leur invention; ils mangent le gland et la châtaigne avec des spatules et des cuillères sculptées. Ils s'habillent avec les peaux des fauves, préparées par eux, avec des tissus grossiers et des fibres végétales. Ils se parent de colliers faits de dents d'animaux, de rondelles de buccarde, de coquilles, de pendeloques de jais, d'ambre, de silex, d'ardoise, de bois, d'os, d'argile. Plus tard, des bagues, des brassards, des épingles de bronze, des peignes d'os complètent, avec le fard, ces ornements de toilette, dont le chevalier Aria a pu montrer une très intéressante collection au congrès préhistorique de Bologne. Ils taillent avec art leurs flèches de silex et leurs dards, confectionnent des poinçons, des haches, des racloirs.

[1] *Métaphysique*, liv. I, c. 1-3.

A l'époque néolithique, leurs bâtons de commandement, leurs chevêtres de bois de cerf sont ornés de figures simples mais curieusement travaillées. Vers le même temps, et même à l'âge de la pierre non polie, ils ont réduit en domesticité le chien, le renne, le cheval, le bœuf, l'âne, le mouton, le porc, le chat, et cultivent un certain nombre d'essences forestières. Des relations commerciales peu étendues subsistent entre les troglodytes de Laugerie-Basse, de Cro-Magnon, du Grand-Pressigny et leurs voisins. Les hommes de la Madelaine en Aquitaine, du Périgord, de Bruniquel dans les Pyrenées, du Kesserloch en Suisse, de Laugerie-Basse, des grottes belges explorées par M. Dupont, gravent d'une façon saisissante des types d'animaux. Ils paraissent avoir connu la flûte et possèdent des poteries cuites au feu. Selon le Dr Garrigou et M. Van Beneden, on aurait trouvé dans les grottes de l'Arriège et à Chaleux des traces de leur écriture.

L'homme primitif se préoccupe de l'art, ce signe distinctif de notre espèce [1]. Il montre également des instincts religieux.

Sans doute, aux débuts, il fut fétichiste; et dans les objets les plus divers, il aura incarné les forces puissantes ou redoutables de la nature. « Le fétichisme, dirions-nous avec M. Joly, est précisément l'expression naturelle la plus infime, la plus rudimentaire du sentiment religieux. Du fétichisme au culte rendu à des idoles souvent fabriquées à l'image de l'homme, au culte de l'homme lui-même, il n'y a vraiment qu'un pas à franchir. » Mais, comme le remarque M. Max Muller, sous ces formes du culte se cachait l'idée de la puissance surnaturelle, en sa conception grossière. Les amulettes crâniennes de l'âge néolithique; les ossuaires des grottes de l'âge du renne, de Solutré, attestent la croyance à la survivance des morts. — Au nom de tous ces considérants, le paléontologue que nous avons cité conclut en ces termes son tableau de la préhistoire : « Malgré la sauvagerie de ses mœurs et la barbarie

[1] Cf. *Les origines de l'art en Belgique*, par E. van Overloop. Bruxelles, Hayez, 1882.

de quelques-unes de ses coutumes (l'homme des cavernes) était homme dans toute l'acception du mot, au triple point de vue anatomique, intellectuel et moral [1]. » Si notre ancêtre primitif eût été un seul moment le bipède anthropoïde aux impressions incohérentes et dépourvu de tout raisonnement suivi que décrivent certains matérialistes, il ne serait pas plus sorti de cet état que le reste des catarrhins [2].

En dépit de ces progrès de la civilisation, ce n'aura été qu'après des siècles prolongés que la pensée humaine se sera repliée sur elle-même. Les sciences pratiques, une astronomie élémentaire, une sorte de médecine et de chirurgie, s'étaient constituées bien avant cette préoccupation tardive. On reconnaitrait, cependant, que d'assez bonne heure les phénomènes du rêve, certaines anomalies nerveuses, des scènes extraordinaires de la nature, appelèrent sur eux-mêmes l'attention de nos lointains ascendants. En tout cas, vers le VII[e] siècle avant notre ère, l'investigation des causes générales commence dans l'Inde, sous Gautama, dans la Chine avec Lao't'se, puis dans la Grèce avec les premiers Éléates [3]. Déjà, dans le Nyaya ou la *Voie du raisonnement*, dans le Tao-te-King ou *Livre de la vérité et de la doctrine*, les problèmes fondamentaux de la philosophie étaient posés devant la raison de l'humanité. Dès cette époque reculée, ce fut avant tout dans sa conscience que l'homme tâcha d'en découvrir les matériaux et les lois. Le Nyaya est une description détaillée et souvent curieuse des opérations et des énergies psychiques. L'idéologie abstraite, les constructions de métaphysique, les définitions de mots s'y enchevêtrent avec une surabondance stérile : ce n'en est pas moins un essai d'analyse des phénomènes conscients. Au contraire, le Tao'-te-King resterait, malgré sa brièveté, l'une des plus sublimes élévations sur l'infini que nous ait léguées l'antiquité. A titre de documents primitifs, ces

[1] *L'homme avant les métaux*, p. 328. Paris, Germer, 1879.

[2] Voir, entre autres : *La Philosophie*, par A. Lefèvre (Bibliothèque des sciences contemporaines), p. 6. Paris, Reinwald, 1879.

[3] Voyez mon travail : *Une page de philosophie primitive*, étude critique sur la doctrine de Lao't'se, d'après M. de Harlez. Louvain, Peeters, 1885.

deux œuvres sont d'un prix sans égal. Dès l'origine, l'esprit humain, par son infaillible instinct, s'est porté vers la science générale, vers l'intelligence de la nature et de lui-même, dans leurs conditions intimes. Dès lors aussi, il n'a pas compris cette recherche comme un simple dédoublement subjectif de sa pensée. Il n'a pas vu dans la vérité une construction de la raison, mais une présentation des choses à la raison, naturellement anxieuse de se les assimiler dans une connaissance affranchie de doute et à l'abri de l'erreur. Les éléments du problème de l'*objectivité* et de la *certitude* de nos connaissances commençaient à apparaître déjà, en leurs linéaments enveloppés encore.

De fait, dans la perception primordiale qu'il a de lui-même, l'esprit se saisissait comme une force synthétique, comme le centre vivant des impressions du dehors et, en même temps, des actes internes dont il se sentait l'ordonnateur et le principe. Il se percevait, de la sorte, comme le réducteur à l'unité des phénomènes externes, et il cherchait à en fixer les rapports avec lui-même et entre eux. Se voyant limité, conditionné par les objets perçus, il s'opposait à eux dans l'intuition immédiate de son individualité et de leur extériorité. N'est-ce pas ainsi que l'enfant, que l'aveugle-né après la cataracte, apprennent peu à peu à discerner les choses environnantes, d'abord comme confondues avec eux-mêmes, à les traiter comme extra-personnelles, comme *autres*, enfin? [1]

Or, ces êtres du dehors et ces changements internes, l'esprit se sent prédestiné à les scruter ; il les résoud dans leurs facteurs et leurs propriétés, examine leur mode d'action et de combinaison ; en un mot il en fait l'*analyse* directe et intuitive, abstraction faite, au début, de leurs relations extrinsèques et de leur origine. — Bientôt, dans la mesure de sa culture, il remonte des faits observés du moi et de la nature à leur genèse, à leurs antécédents, à leurs rapports. Ses détermina-

[1] Cf. F. Lefebvre : *Logique*. Louvain, Peeters. Introduction à la philosophie.

tions personnelles émanent d'un fond intime. Cette connexion apparaît à la pensée comme une loi universelle, inséparée de l'être lui-même : la raison recherche invinciblement les conditions génétiques des choses. — A l'analyse primitive succède à présent le procédé de *synthèse*, impliquant l'enquête sur les origines des phénomènes observables, sur leurs causes les plus générales, et enfin sur la cause des causes, obscurément pressentie.

L'esprit se perçoit comme borné dans l'espace, dans le temps, dans ses actes eux-mêmes, comme relatif et contingent, en un mot. Il ne peut être sa propre cause. Il a conscience de ce qu'il fait : son ignorance de sa causalité à l'égard de son apparition première dans la série des choses démontre à son tour qu'il n'a pu se donner l'existence. Les phénomènes présentent des attributs analogues : tout se meut; tout apparaît à l'observation comme tributaire de la dépendance, de la relativité. Le néant et le hasard ne rendent point raison de l'unité générale des êtres, si complexe et si éclatante à la fois. En dernier ressort, la pensée se voit nécessitée à affirmer un « premier moteur, lui-même immobile, » source éminente de toute existence, de toute raison, de toute harmonie. La transition du non-être à l'être dans les choses créées implique, en leur cause, la complète autonomie, l'absence de toute dépendance, une énergie conditionnée par elle seule. L'expérience établit le rapport direct entre l'activité et l'excellence. Le moteur suprême apparaît comme l'absolue perfection. Sa formule adéquate échappe aux prises de la raison. Mais celle-ci le pose comme un être transcendant, infini. Énergie sans limites, il ne peut être divisé en sa nature : il est la beauté, la pensée, l'action dans l'absolue unité, dans la possession éternelle et immuable de toute réalité véritable, compatible avec la plénitude de la vie parfaite. Tout ce qui participe à quelque degré à l'existence, toutes les individualités, toutes les personnalités distinctes préexistent en cet être, d'une façon intelligible, reçoivent de lui par une incompréhensible opération leur part de réalité, subsistent en lui en vertu de son influx incessant, sans plus s'y absorber que les effets de l'énergie solaire ne s'identifient

avec le grand astre. — Arrivé à ce point de son évolution, de sa « marche dialectique », comme l'appelle Platon dans le *Philèbe*, l'esprit redescend de la cause universelle jusqu'au monde, jusqu'au moi, dans une déduction où, cette fois, les phénomènes se trouvent rattachés à leur principe [1].

En son double rythme mental, l'esprit formule dans leurs traits essentiels les vérités fondamentales dont la raison aura à reprendre la démonstration dans la suite de son enquête sur les conditions primitives des êtres. L'analyse des faits psychiques et des êtres de la nature constitue le point de départ de la recherche philosophique et son introduction préparatoire. Mais, à rigoureusement parler, c'est le procédé synthétique, déduisant de leur principe le cycle des phénomènes et des choses contingentes et relatives, qui livre l'interprétation scientifique et la genèse explicative des êtres et des idées. Ces deux modes de la pensée sont inséparables. Avec une grande justesse M. P. Vallet l'a noté : si l'analyse n'était qu'une décomposition, et la synthèse, une recomposition des choses, ces méthodes n'auraient d'utilité qu'en chimie. Sans l'analyse positive de la réalité, la construction organique de la science générale aboutirait à une métaphysique arbitraire et sans contrôle, à une dialectique sans base, comme les tentatives de Spinosa, de Schelling, de Hégel. — Mais il importe de l'ajouter : à l'œuvre d'analyse prélude l'aperception confuse d'un principe synthétique, de la raison elle-même dans son activité propre et primitive, ramenant à l'unité du sujet, des concepts et des principes les phénomènes et les perceptions, par une réduction consciente. « L'analyse dialectique » apparaît avec ses processus d'association, d'abstraction, de généralisation, comme le développement naturel de l'énergie mentale et de sa tendance innée, comme le corrélat de l'intuition synthétique possédée, dès son éveil, par l'esprit, et de la prédestination de ce dernier à s'assi-

[1] Cf. M. Janet, *Essai sur la Dialectique de Platon;* et les études de M. Fouillée sur *la philosophie de Platon*, couronnées par l'Académie française.

miler les lois de la nature et celles de sa vie propre. En ce sens, la dialectique elle-même est appuyée à la positive réalité. Seulement, à part cette analyse qui constitue comme l'introduction de la métaphysique, celle-ci relève directement des lois propres de l'entendement, des principes universels, nécessaires, absolus, manifestés à la pensée à l'occasion des phénomènes du moi et du monde, mais d'eux-mêmes indépendants de ces manifestations particulières, contingentes et relatives dans leur trame sans fin.

Or, le sujet pensant se saisit lui-même dans ces procédés divers. C'est par l'intermédiaire de ses tendances, des sensations, des concepts universaux et des lois générales qu'il atteint progressivement les phénomènes de l'univers et, enfin, le principe suprême des réalités et des vérités idéales qui sont la formule des êtres et de leurs rapports les plus compréhensifs. « Lorsque les sens, dit excellemment Plotin dans un passage célèbre, aperçoivent dans un objet une matière d'elle-même sans forme, et sous ce rapport contraire à la nature de l'esprit, alors, celui-ci, réunissant les parties multiples, les associe, les compare à la forme indivisible qu'il porte en lui-même, et prononce leur accord, leur ressemblance, leur sympathie avec ce type immanent [1] ». Dans ces représentations, dans ces stimulations de la conscience et de la raison, la pensée redescend de l'absolu jusqu'à ce monde, jusqu'au moi. — La nature et la cause première demeurent essentiellement différentes de nous et distinctes de nos énergies psychiques, tout en agissant sur elles et en elles. Nous n'avons *conscience personnelle* que de nos actes propres, de notre vie intérieure. Par conséquent, notre moi, dans ses phénomènes, ses tendances et ses opérations, dans les impressions qu'y suscitent les autres êtres et dans ses aspirations vers l'infini sera l'objet primordial de l'analyse philosophique. C'est à cette source vivante d'informations qu'on se verra obligé de revenir toujours, et que retournent en effet

[1] *Ennead I;* VI, 2. Cf. Fouillée, *Hist. de la Phil.*, p. 169. — Loomans, *Connaissance de soi-même*. Bruxelles, Muquardt, 1880, Essai I.

ceux-là mêmes qui demandent la vérité aux argumentations abstraites de la raison ratiocinante plutôt qu'aux intuitions de l'esprit. Nous aurons bientôt l'occasion de le constater.

Le mécanisme de la connaissance nous livre ses conditions et ses lois dans l'aperception du moi conscient. Toute philosophie, dit le grand Augustin, débute par l'examen du sujet pensant [1]. Quelle que soit sa nature, activité substantielle ou

[1] Anima enim jam Philosophiæ tradita *primo seipsam* inspicit, et cui illa eruditio persuasit aut suam aut se ipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris, aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquitur : Ego quodam meo motu interiore et occulto ea quæ discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur (*de Ordine*, II, c. 18). — S. Augustin ajoute ailleurs ces déclarations, qui semblent écrites en prévision de Kant et des subjectivistes : Numeri (i. e. principiorum) disciplina cuilibet tardissimo clarum est quod non sit ab hominibus *instituta*, sed potius indagata atque inventa (*de doct. christ.*, II, c. 38). Numquid autem ista (principia veri) ex aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinator intereat? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniatur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant (*de Vera Relig.*, c. 39). — Ces passages réfutent ceux qui s'imaginent que poser dans l'examen des phénomènes de conscience le point de départ de la philosophie, c'est faire œuvre de cartésianisme. On voit que sur ce point la scolastique sérieuse se rattache à S. Augustin, ou pour mieux parler, à la vivante nature, inspiratrice infaillible de la vraie méthode. Si Descartes fût resté fidèle aux révélations spontanées de la conscience, il n'aurait pas fondé son doute universel, étendu jusqu'aux principes, jusqu'aux tendances instinctives de l'âme. — Le passage classique de S. Thomas domine toute cette matière, et respire la lucidité et la profondeur accoutumées du prince des docteurs : on ne peut assez s'en pénétrer; et c'est chose digne de remarque que les glossateurs de la décadence l'ont volontiers laissé dans l'ombre, aussi bien que les vues du maître sur la naturelle tendance de l'esprit vers l'Infini, apportée en preuve de l'existence de la première cause : « Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, qua cognoscitur an sit anima, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos . . . Sed quantum ad cognitionem *habitualem*, sic dico quod anima *per essentiam suam se videt*, i. e. ex hoc

groupe de perceptions associées par un lien constant, l'esprit se saisit directement dans ses opérations, il s'y voit présent à lui-même, d'une présence immédiate. On s'est représenté parfois le moi sous le symbole de je ne sais quelle entité mystérieuse, fonctionnant pour son compte, à titre de réceptacle des impressions et des phénomènes. Un maître de l'Université de France, M. Bouillier et, tout récemment, M. Ribot, nous ont averti du péril de cette chimère; et la pathologie constate mille cas de modification, de multiplication, d'oblitération de la personnalité primitive [1]. Aristote et les docteurs de son école circonspecte ne détachaient point la conscience, sous forme de faculté spéciale, des actes psychiques qu'elle accompagne [2].

Après Stuart-Mill, M. Taine a cru pouvoir définir la substance matérielle et les corps eux-mêmes des « possibilités de sensations ». Terminologie embarrassée, assurément! Mais en tout cas, avant d'être codifiés par la réflexion, avant de devenir les

ipso quod essentia sua sibi est præsens, et potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicujus scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in illa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur (*De Veritate*, Q. X, a. 8).... Intellectus noster nihil *actu* potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quæ scilicet in ipso non sunt ante abstractionem prædictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatæ; *sed essentia sua sibi innata est* ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere (a. 1). » — Et le Docteur dit avec plus de force encore dans la *Somme :* « Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam (I, 9, 87; a. 1) ».

[1] Cf. M. Bouillier, *La Conscience*, pp. 35 suiv. Germer-Baillière, Paris. — M. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, ibid., *passim.*

[2] Cf. Janet, *Traité élém. de phil.*, p. 106. — Hamilton, *Fragments*, art. Reid et Brown.

règles souveraines de la raison, les principes sont déjà réalisés, en leur forme concrète et à l'état de faits organiques, dans la personne humaine et dans la nature. Ils sont les lois de l'être avant de devenir les lois de la pensée. L'homme les incarne, les exprime dans sa vie personnelle. C'est dans ce fonds vivant que nous devons, avant tout, chercher les éléments de leur portée réelle. « L'esprit, dit en ce sens un critique allemand, arrive à sa connaissance par la manifestation de son activité : cette façon de se connaître n'est ni une déduction, d'après les règles du syllogisme, ni une abstraction selon les règles de la perception du concept. L'esprit se connaît par sa propre manifestation, en tant qu'il se perçoit comme le principe immanent de cette manifestation [1] ».

La sensation peut rester dans l'inconscience, sans doute; et en ce cas, elle n'intéresse pas le débat actuel. Mais dès que l'impression des forces externes a provoqué la réaction psychique, la modification nerveuse, la sensation, phénomène physiologique, devient perception et se manifeste d'elle-même au sujet qui la subit, la pénètre et y reconnaît le produit de son activité, sollicitée par les forces extérieures.

Cette perception du moi, de l'énergie interne, s'accuse dès les premières stimulations des objets extérieurs. Elle est l'intuition de la force psychique, intuition confuse en son apparition spontanée, mais véritable représentation cependant, que la réflexion subséquente précise et éclaire. En ce second stade, la conscience spontanée [2], la conscience habituelle devient

[1] J. KLEUTGEN, *Philosophie des anciens*, 1e Diss., § III. Voir mon étude *Sur Albert le Grand*, 4e éd., p. 78.

[2] Écoutons ce témoignage de l'Em. Zigliara : Conscientia intra limites proprii objecti est criterium veritatis. — Hujusmodi objectum non est aliquid ratione deductum, sed factum quo nihil immediatius, nihil intimius, nihil vividius afficere animum potest, qui est ipse animus affectus. ... Verum et indirecte et per accidens (eo modo quo diximus de *sensibili per accidens* sensuum internorum) refert etiam subjectum ipsum talium affectionum, non quidem quoad intrinsecam eorum naturam, sed ut factum conjunctum objecto suo proprio. — *Critica*, l. II, c. 1.

la conscience réfléchie, la conscience actuelle (*das Selbstbewusstsein*), l'intimité de l'intimité, comme l'a appelée M. Tiberghien.

La présence du moi à lui-même persiste à travers les vicissitudes du tourbillon vital et des multiples situations psychiques. Elle se retrouve jusque dans les cas pathologiques et hypnotiques où plusieurs individualités se superposent à l'activité fondamentale. C'est cette dernière qui demeure comme le substrat des consciences adventices.

Dès la vie fœtale, comme vient de le montrer le célèbre physiologiste d'Iéna, M. Preyer, le moi se perçoit dans la résonnance sourde des impressions sensibles et dans le sens musculaire ou tactile diffus dans l'organisme, dans la perception des sons, des odeurs, dans le sentiment de la faim, dans le besoin du sommeil[1]. La perception générale du moi coexisterait, de la sorte, aux premières impressions de la sensibilité externe, comme l'avait tenu S. Thomas.

Cette présence de l'esprit à lui-même, par laquelle le moi atteint les modifications de son activité sensible et les rattache à leur centre vivant, à travers le réseau des stimulations internes et des excitations du dehors, constitue le « sens intime ».

Les philosophes italiens distinguent assez souvent ce dernier de la conscience, et ils montrent en celle-ci la raison elle-même analysant les phénomènes de la sensibilité, et déterminant leurs conditions typiques, tandis que le sens intime se borne à les constater. Au point de vue de nos études, cette distinction n'a guère d'importance. Certes, d'elle-même, la conscience n'a d'autre mission que de témoigner, d'une façon empirique, des modifications actuelles du composé humain. C'est à l'intelligence, faculté analytique, qu'il est réservé de statuer sur la nature des événements psychiques. Mais ce double rôle est suffisamment indiqué par les noms de conscience directe et

[1] *Physiologie générale de l'embryon*, Recherches sur les phénomènes de la vie avant la naissance. Trad. du Dr Wiet.

de conscience réflexe, d'un usage général et d'un sens parfaitement clair.

Ce qu'on aura déjà compris, c'est que la conscience ne saisit pas uniquement les modifications actuelles du moi, comme l'entendait Reid, rattachant celles-ci au sujet, à leur fond interne, en vertu de cet instinct aveugle auquel ce penseur a un trop fréquent recours. Ce n'est pas non plus le raisonnement qui opère cette synthèse, au sentiment de Rosmini. — Sans doute, contrairement aux vues de Descartes, l'esprit n'atteint pas directement son essence : il ne se connaît distinctement que par ses opérations et ses démarches. Plus tard, la raison confirme ce rapport; mais ses raisonnements à cet égard présupposent que dans les actes et les facultés multiples a été perçu le sujet lui-même. C'est, peut-être, tout ce qu'aurait voulu le subtil philosophe de Rovereto, dont il est parfois malaisé d'entendre le vrai sentiment.

La conscience directe ou, comme d'autres tiennent à l'appeler, le sens intime, a sa racine dans ce sentiment synthétique et essentiel de soi, dont Aristote avait entrevu l'importance capitale, et que nous avons nommé, avec S. Thomas, la vitale présence du moi à lui-même. C'est la condition générale de toutes nos perceptions, et, en même temps, une puissance susceptible de s'assimiler toutes les excitations spécifiques. C'est la base de toutes les autres opérations du composé et des constructions de la raison.

Nous voulons le noter, en attendant que la suite de ces études nous en apporte la confirmation. L'erreur radicale de Kant a été de trop négliger, dès le seuil de ses recherches sur la valeur de nos connaissances, cette source consubstantielle de renseignements que la nature nous livre dans les phénomènes et dans les appréhensions de la conscience directe, du sens intime. Là, selon la remarque de Galuppi et du plus ancien antagoniste du criticisme, Jacobi, là s'allient, dans une synthèse commune, le sujet et l'objet : dans ce domaine spécial, le phénomène est rattaché à sa cause, au « noumène »,

par un lien dont l'esprit ne peut s'ôter l'intuition consciente, et qu'il régit et discipline à son gré, dans une large mesure. D'après Kant lui-même, ce serait assez d'appliquer à ces vitales manifestations les types innés ou « catégoriques » de l'entendement, pour élever ceux-ci à l'état de concepts et de jugements synthétiques *a priori*. — En tout cas, une chose engendrée, gouvernée, abolie, réalisée de nouveau par une autre chose dépend de celle-ci, d'une façon intrinsèque comme sa manifestation directe. Notons-le dès à présent : cette conclusion n'est pas seulement vraie d'une vérité phénoménale et dans les limites de notre perception ; elle ne repose pas uniquement sur la perception subjective de notre esprit, mais sur la nature des matériaux de l'analyse, abstraction faite de toute perception. Si l'on pousse le scepticisme jusqu'à nier cette conséquence, ne serait-ce pas sur ce motif qu'on n'aperçoit pas le lien logique des prémisses à l'égard de la déduction ? Dans cette négation même, on rendrait de la sorte hommage à la solidarité de ces termes. Or, dans les faits de conscience, cette dépendance est si évidente que Kant la reconnaît, mais, seulement au point de vue subjectif [1]. Du sujet à l'objet, du phénomène au noumène, selon lui, il n'y a aucun passage possible. La synthèse, la perception consciente constitue ce passage immédiat. Mais il n'a pas voulu voir que, dans cet ordre de faits, le sujet et l'objet se laissent si peu isoler l'un de l'autre, que le phénomène conscient serait supprimé par cette séparation même. Il faut donc admettre entre eux une corrélation interne, vraiment essentielle, ou bien tenir *a priori* que la pensée et la nature peuvent être organisées en opposition avec elles-mêmes. Ceci pourrait être soutenu dans la dialectique des sophistes, dont la négation du principe d'identité et de détermination est l'axiome premier. Mais on sait les efforts tentés par Hégel même pour se sauver de cette absurdité. Kant, en tous cas, se fût refusé à une semblable assertion. Sa conception subjective

[1] Cf. UEBERWEG, *System der Logik*, § 44. — *Grundriss der Gesch. der Phil.* III, pp. 192 sqq. Berlin 1872.

de la conscience y conduit malheureusement ! En dépit de leur fausseté, les systèmes de l'égoïsme transcendantal de Fichte, et de l'identité du moi et du non-moi de Schelling, consacrent à leur façon l'objectivité des faits de conscience ! Comment, en s'opposant les êtres distincts de lui-même, le sujet pourrait-il poser le non-moi, si le moi n'existait déjà, s'il ne s'était posé déjà dans son aperception immédiate ? C'était la question mortelle faite à Fichte par Schelling. D'autre part, la « pensée pure », où ce dernier penseur absorbait le sujet et l'objet, impliquait, en l'exagérant, l'unité des termes de l'aperception mentale ; et Krause a parfaitement montré que cette forme du panthéisme idéaliste restaure, mais en la dénaturant, la doctrine péripatéticienne de la perception.

Ce sentiment intime du moi ne comprend pas uniquement les perceptions psychiques proprement dites ; il s'étend à l'état actuel du composé humain, en lequel l'esprit est substantiellement uni à l'organisme qu'il informe. L'expérience atteste que nous percevons nos sensations dans les appareils sensoriels : dès l'origine, nous avons une perception plus ou moins claire de notre corps. La conscience est, du reste, une faculté intuitive, atteignant son objet dans sa condition concrète [1]. Or, les modifications psychiques se réalisent dans le composé humain. L'esprit et le corps sont le terme de la perception complexe mais une, à laquelle correspond le sentiment synthétique du *moi*, où la raison, la conscience intellective, puise les matériaux de la connaissance réflexe de sa vie personnelle. C'est en ce fond intime que la pensée les relie les unes aux autres. Il n'est donc pas exact de représenter le moi, avec Condillac et les phénoménistes, sous le symbole d'une simple association de sensations, ni d'en faire le produit d'une opération ultérieure de la raison. Les physiologistes s'accordent à tenir le sens du tact, répandu dans l'organisme entier, ou le « sens musculaire », pour le véhicule de cette perception du corps : en cela, ils consacrent les vues d'Aristote, d'Albert

[1] S. Th. *Qq. disput. de veritate,* q. X, art. 8.

le Grand et de S[t] Thomas sur le « sens interne » localisé dans le toucher, immanent à nos divers membres.

Kant lui-même a reconnu une synthèse fondamentale antérieure à la perception des facteurs externes : c'est l'unité du moi conscient, impliquant l'identité du sujet. D'après lui, l'unité analytique suppose la liaison des termes multiples par l'opération spontanée de l'entendement. Le sens interne est déterminé par l'unité transcendantale de l'imagination, et celle-ci a pour base « l'unité synthétique de l'aperception ». — Or, dans la trame vivante de la conscience, les perceptions innombrables se groupent, se coordonnent, en vertu des lois de l'association, indiquées par les anciens, et mises en une vive clarté par Wundt et par l'école anglaise. Ils s'y perpétuent, grâce à la mémoire ; ils y convergent comme les matériaux d'une énergie autonome, de la personnalité enfin, s'il faut désigner par ce terme consacré la force maîtresse régissant les fonctions individuelles à la lumière de la raison, librement attentive. Examinées au champ de la conscience, les démarches de l'esprit et de la volonté cessent de se désagréger en des formes sans lien, abstraites et inertes, dans le morcellement que leur imposerait une décomposition factice, contraire à la nature, à la réalité des choses. A ce compte seulement l'observation intérieure, comme les raisonnements basés sur ses informations, gardera sa fécondité, son caractère concret, positif[1]. Les lois rationnelles apparaîtront ainsi à l'esprit selon leur ordre naturel d'évolution, et dans leur relation natale avec la volonté et les facultés d'ordre esthétique et émotionnel, en l'unité continue de la vie intérieure.

[1] Cf. D[r] WEBER, *Abhandlung über den Enwicklungsgang der Mittelalterlichen Psychologie,* vol. XXVIII de l'Académie de Vienne. — D[r] NEUHAEUSER, *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen.* Leipzig, 1878. — Sur la façon dont l'école écossaise commença de détacher la conscience des autres facultés, voir le savant livre de M. F. BOUILLIER, de l'Institut : *De la conscience,* p. 44 sqq. Paris, 1872. — SALVATORE TALAMO, *L'Inconscio dell' Hartmann e la coscienza.* Roma, 1879. — MERCIER, *De la connaissance,* p. 226.

Gardons-nous, après Galuppi, de faire des actes de conscience le principe logique de nos connaissances. Ne leur demandons pas de renseignements sur la nature des choses. Comme les sens, la conscience est un témoin et un acteur, ce n'est pas un juge. A la seule raison, en ses jugements, en ses démonstrations basées sur les faits, appartient cette qualité. « Analyser, a bien dit Balmès, c'est quitter le terrain de la conscience pure pour entrer dans les régions objectives de l'activité intellectuelle [1]. » La conscience est la condition fondamentale, le substrat, l'antécédent de celle-ci : elle constitue le point de contact du sujet et de l'objet. Mais, dans son domaine, le témoignage spontané du moi est infaillible et d'une clarté souveraine. C'est en ce sens que le plus puissant penseur de l'école anglaise reconnaît aux lois internes, formulées par la raison, un caractère de nécessité *a priori*. Ce sont, dit M. Spencer, oubliant cette fois son agnosticisme systématique, « *des vérités données dans notre organisme mental.* » En particulier, ajoute-t-il, « la persistance de la conscience constitue l'expérience immédiate que nous avons de la persistance de la force, et en même temps, *nous impose la nécessité* que nous éprouvons de l'affirmer [2]. »

Saint Thomas avait noté déjà l'évidence prépondérante des faits conscients [3]. Lui-même, dans ses analyses psychologiques, ramène de préférence à ce foyer tous les phénomènes de l'esprit. Un défenseur autorisé des doctrines de l'école témoignait récemment, au nom du maître, du caractère de certitude immédiate et infaillible des intuitions de conscience [4].

[1] *Philosophie fondamentale*, l. I, c. 7, 23. — S. Thomas résume en ces termes la doctrine d'Aristote sur ce point : « Veritas potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente : quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. » S. Th., I; Q. 16, a. 2. — Cf.

[2] *Premiers principes*, p. 204.

[3] *Com. in l. de Anim.* Lect. I. et *passim*.

[4] Em. Zigliara, *Psychol.* « Hinc est quod S. Thomas (*l. c.*) scientiam

Dans cette primordiale enquête, ce sera assez de signaler, à titre « d'appréhension directe, » cette inexistence des faits intérieurs dans leur réalité immédiatement observable [1]. L'intuition saisit le moi avec son activité constituée, en ses attributions complexes. Il devient ensuite loisible à la réflexion d'y reconnaître les formes typiques de la connaissance, et d'en dégager les principes générateurs de la science.

Il n'y a pas longtemps, on proscrivait bruyamment, au nom de la méthode positive, l'observation interne. On revient tous les jours de cet engouement. Dans une étude excellente sur le « langage intérieur », M. le Dr Ballet rappelle comment Huxley lui-même qualifie de « *solennel* non-sens » cette proscription puérile. « Peu de gens, ajoute cet écrivain, nient aujourd'hui la légitimité du rôle attribué à l'observation intérieure dans « l'étude des faits de conscience. Nous pensons d'autre part qu'il n'en est plus qui mettent en doute la nécessité de joindre à l'observation interne l'observation externe, à la méthode idéologique la méthode biologique [2] ».

Tout récemment un physiologiste célèbre, M. Richet, s'exprimait sur la même matière en des termes qui sembleraient conçus exprès pour éclairer la présente étude : « Pour la psychologie générale comme pour la physiologie générale, dit ce savant, la seule méthode qu'il convienne de mettre en usage, c'est la méthode expérimentale... Aucun physiologiste n'a songé à exclure l'observation intérieure de nos éléments de connaissance. Comment étudier les effets de la mémoire, de l'imagination, si l'on ne s'observe soi-même?... L'observation intérieure constitue une psychologie d'observation tout aussi féconde, tout aussi légitime que la physiologie

psychologicam, quamvis difficultatibus obsitam fateatur, addit tamen *præ cæteris philosophiæ partibus* esse certissimam . . . (l. II, c. I; V).

[1] Cf. DOMET DE VORGES, *La constitution de l'être*, pp. 34 suiv. Paris, 1886. KLEUTGEN, vol. I, n. 263.

[2] *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*, p. x. Paris, 1886. Alcan.

la plus expérimentale qu'on voudra bien imaginer. Les faits ainsi acquis par l'étude du *moi* ont autant de valeur, si du moins ils ont été observés avec soin et méthode, que les phénomènes physiologiques enregistrés dans les laboratoires par les méthodes les plus perfectionnées de la technique contemporaine [1] ».

Le premier souci du psychologue doit être de dresser, avec une exactitude proportionnée aux croissantes ressources de la science comparée, l'inventaire des phénomènes intérieurs, dans leur évolution d'ensemble. Ce n'est qu'après cette positive constatation que l'esprit peut songer à construire des raisonnements sur ces données concrètes, à leur appliquer ses procédés d'analyse et de synthèse. On sait combien de fois cette méthode a été retournée et quelles idéologies aventurées sont sorties de ce formalisme.

La perception du moi, l'intuition de ses actes est primitive, spontanée. Comment me discernerais-je de la nature, en vertu d'un « raisonnement », si élémentaire fût-il, si je ne possédais, dans le fait de mon existence, le sentiment immédiat, la connaissance directe et élémentaire de moi-même, en sa généralité tout à fait compréhensive et vaguement entrevue sous le symbole d'une force disposée à entrer en action et à prendre conscience de ses énergies? Peu à peu le moi se connaîtra en détail dans ses déterminations. Mais sa nature lui est innée; et, dans sa présence incessante à lui-même, il possède la connaissance habituelle de son activité, principe de ses actes [2].

Les psychologues anglais, dit M. Penjon, de la Faculté de Douai, qui font du sentiment du moi un résultat de « l'expérience, » se sont enfermés dans un cercle vicieux. Pour que je puisse, en effet, distinguer dans les données, dans le contenu de l'expérience, ce qui fait partie de moi-même et ce qui m'est

[1] *Revue phil.*, février 1887 : *La Psychologie générale.*
[2] *Physiologie spéciale de l'embryon*, Recherches sur les phénomènes de la vie avant la naissance. Trad. du Dr Wiet.

étranger, il faut que j'aie déjà la connaissance ou la conscience de moi-même; or, cette connaissance ne pouvant pas précéder l'expérience, la conscience de soi et la distinction de soi-même d'avec les autres choses doivent être un seul et même acte de pensée, fondé sur une intuition primordiale. La faculté de distinguer ce qui est moi de ce qui n'est pas moi ne peut être acquise par l'expérience, parce que sans cette distinction aucune expérience n'est possible [1] ».

Lorsque nous sommes certains, conclut un péripatéticien, « de certitude immédiate et intuitive, de penser par cela seul que nous en avons conscience, il est également hors de doute, en vertu d'un second acte de conscience, que nous avons conscience de notre pensée. Or, la raison de la certitude est la même. Nous sommes certains de la réalité de cette conscience, parce que nous y reconnaissons un état du même sujet qui est principe et fondement de la conscience postérieure [2] ».

Dès le premier stade de son développement spontané, dès sa première réflexion sur lui-même, le moi se pose donc comme un *être*, comme une *force* individualisée par le sentiment plus ou moins vif de ses énergies. Je me sens, au début, une *activité* commandant, dirigeant en partie mes actes particuliers, tout en me sentant, à mon tour, *conditionné par les états internes et par les choses du dehors*. Dans cette intuition, se révèlent le *fait de l'existence* et sa forme psychique, ou *la notion de l'être*, de l'énergie interne d'où émanent les activités multiples.

La notion de l'être, de l'existante réalité, nous est fournie à l'occasion des perceptions du moi et des sens, mais elle n'est point leur produit propre. Les sensations, les phénomènes internes sont la matière de ce fondamental concept, pour parler le langage d'Aristote et de S[t] Thomas; son élément formel est l'intuition directe de la réalité, saisie par l'acte propre de l'intelligence. « C'est en se connaissant, dit avec une

[1] *Revue phil.*, avril 1887.
[2] KLEUTGEN, *Phil. scol.*, p. 331.

profondeur admirable S[t] Thomas, que Dieu atteint l'être dans toute son extension [1] ». En se percevant, l'esprit aussi se perçoit comme être. Cette première idée a été, parfois, nommée par la scolastique une abstraction, en ce sens qu'elle fixe le fonds intime de la réalité, à part de ses déterminations concrètes. On y verrait avant tout l'intuition primordiale de l'intellect. Pour en rendre compte, il serait oiseux de recourir à une communication de la raison divine ou à un type inné.

Dans cette notion se trouvent, réunies en une même appréhension, *l'objectivité* fondamentale et irréductible; et en même temps, d'une part, la *phénoménalité* première et *immanente*, consistant dans la dépendance génétique des actes, des qualités à l'égard de *l'être;* et d'autre part, la base de toute phénoménalité *subjective et externe,* dans l'effort de l'esprit vers l'assimilation des choses du dehors.

La raison, faisant retour sur ces indications spontanées, entend sans difficulté que, dans son concept formel, l'*idée d'être* est le facteur premier de toutes les représentations mentales, le radical de la raison. « Rien de plus simple que l'idée d'être, dit Balmès. Tout élément étranger lui répugne. La déterminer, c'est la détruire; une idée déterminée n'est plus l'idée d'être, mais d'un *certain être;* c'est une idée appliquée, ce n'est pas l'être dans sa généralité [2] ». Mais le philosophe castillan joue quelque peu sur les mots quand il conclut : « Il suit de là que l'idée de l'être n'est pas une idée intuitive : essentiellement indéterminée, elle échappe à notre faculté de percevoir ». Équivoque pure! L'idée de l'être n'est indéterminée que parce qu'elle est souverainement simple. Mais la simplicité n'empêche pas l'intuition de l'intelligence. Balmès, qui mêle volontiers la théologie à la philosophie, le savait mieux que personne. En nous-même, nous saisissons la *réalité vivante* sans nous occuper de sa forme, de ses déterminations, affaire d'examen postérieur. C'est l'intuition par excellence : je me sens être;

[1] *S. Cont. Gent,* I, 50.
[2] *Phil. fond.*, l. V, c. II.

je suis; j'existe. Ainsi ont compris le problème Aristote et les Docteurs. Balmès montre lui-même que sa parole a trahi sa pensée : « Loin que l'idée de l'être en soi, dit-il un peu plus loin, puisse faire abstraction de l'existence, elle n'est autre que l'idée même de l'existence ». Or, rien n'est plus intuitif, sans doute, que l'existence réelle, manifestée par la conscience directe, personnelle du moi. L'essence, certes, est réellement distincte de l'existence [1]. Dans la cause absolue seule, il y a identité entre ces termes. Mais l'essence ne se comprend que manifestée par la concrète apparition de l'être à lui-même, ou à une intelligence distincte de lui. Le concept de l'être présente à tel point l'objectivité qu'il compénètre les réalités dans tous leurs modes de subsistance : c'est pour cela que les anciens le nomment un concept *analogique*, enveloppant dans sa totalité la nature spécifique des choses, au lieu de le considérer comme une notion générique assimilée par les espèces et les individus subordonnés. L'idée, la notion essentielle, n'ont de sens que dans le rapport des attributs représentés à la pensée avec l'objet, avec la chose considérée comme réelle, ou du moins comme hypothétique et possible. Le nier, ce serait méconnaître le premier enseignement de l'observation intérieure.

Toute discussion sur la possibilité d'une chose implique l'examen des termes qui constituent sa notion. En rigueur, cette analyse elle-même présuppose, en dernier ressort, un critère, une synthèse, l'idée de la chose en question, en un mot : sans cela, l'association des termes serait purement arbitraire.

Le concept d'être présente ainsi une objectivité foncière et primitive. Ce qui est existe comme chose réelle ou comme conception idéale ; mais, en ce dernier cas, comme conditionnée et rendue possible eu égard à sa contenance dans sa cause ou

[1] Voir sur ce point la dissertation magistrale du Professeur A. Barberis, de Plaisance : *Esse formale est-ne creaturis intrinsecum an non?* — Plaisance, 1887.

comme type essentiel constitué d'éléments connus [1]. « Être possible, dit excellemment cette fois Balmès, c'est pouvoir exister; c'est pouvoir être réalisé. Donc, l'idée de l'être est indépendante de l'idée de possibilité; tandis que l'idée de possibilité n'est applicable que relativement à l'être. Donc, être est la même idée qu'existence, réalisation [1]. » — A cause de cette objectivité et de cette extension sans limites du concept de l'être, toutes les écoles l'ont conçu comme la condition élémentaire de nos connaissances, plutôt que comme une idée proprement dite. Les Docteurs le nomment une notion abstraite, parce qu'ils rejettent toute idée innée comme contraire à l'expérience. Mais ces maîtres l'appellent une perception immédiate, résultat de la considération de l'intellect, s'atteignant dans son acte d'abstraction spontanée, inséparable de l'intuition de son activité interne. L'idée d'être est, pour cette extension même, un concept transcendantal. C'est faire violence aux faits que de le circonscrire à la sphère de la sensibilité. Kant lui-même attribue une universalité au moins subjective aux catégories pures, aux notions *a priori*. Le concept d'être s'étend au delà de l'ordre sensible : il est aussi général que la réalité, en son universelle extension.

Dans ce fondamental concept de *l'être,* tel qu'il s'offre à l'esprit dès la première conscience que le *moi* acquiert de lui-même, celui-ci trouve, d'une manière tout à fait générale, les éléments *réels* de l'idée *d'unité* et de *multiplicité,* dans la réduction de ses actes passagers et multiples au principe permanent et inséparable des manifestations de son énergie, et aussi dans la synthèse assimilatrice de l'esprit, se représentant les choses distinctes sous l'unité du concept. A son tour, la sucession impliquée par les opérations mentales, le rythme selon lequel se perçoivent les êtres du monde extérieur et les processus internes, suggèrent les concepts du *temps* et de *l'espace,*

Toutes ces questions sont discutées avec une grande subtilité par Balmès : *Phil. fondament.* l. V, c. 12. — Voir l'opuscule de S. Thomas : *de Ente et Essentia* avec les Commentaires de l'Em. J. Pecci. Rome. Befani.

enveloppés dans toutes les démarches individuelles de la sensibilité et de la conscience. Ces divers concepts, appliqués aux sensations et aux faits de conscience, constituent la sphère de la connaissance immédiate ou *intuitive* et *expérimentale*, appelée assez mal à propos *Esthétique transcendante* par Kant et les criticistes. — Dans les procédés spontanés d'abstraction, de comparaison et de généralisation, en vertu desquels il saisit, dans les individus, le type spécifique ou générique qui leur coexiste, le moi saisit le fondement de la connaissance *mixte* ou *cosensible*, issue de la réaction spontanée de « l'entendement » sur les données de l'intuition, et nommée par Kant et son école *Analytique*. Enfin, dans les notions de détermination et d'ordre immanent, de causalité substantielle, d'identité, d'essence, d'existence, de possibilité, de nécessité, de relation, considérées non plus à titre de phénomènes de l'intuition consciente, mais à titre d'idées soumises à l'enquête de la raison discursive et du raisonnement spéculatif; et spécialement dans les « synthèses générales » du monde matériel, de l'âme et de l'absolu, termes suprêmes de la « raison », le moi s'élève à la connaissance supra-sensible ou métaphysique rangée par Kant et les criticistes dans les cadres de la *Dialectique transcendantale*. — Cette triple série de connaissances constitue la science générale dans son organisation totale. En même temps qu'il ordonne ces notions, l'esprit ébauche en lui les trois concepts générateurs qui donnent à la philosophie son ordonnance extérieure et sa forme encyclopédique : l'idée de *vérité* ou de représentation des phénomènes et des êtres dans le *moi :* notion où se fondent la Psychologie, la Logique, l'Ontologie avec la Théodicée; l'idée de *Bonté* ou de développement intégral de la fin de l'être conscient et libre, base de la morale et du droit; l'idée de *Beauté* ou d'admiration désintéressée des êtres réalisant avec une splendeur éclatante le type complet de l'espèce, d'où dérive la science de l'Art ou l'Esthétique, dans sa vaste complexité d'applications, d'ordre sensible ou éthique.

Dès à présent, en attendant que nous en reprenions la

discussion, il est opportun d'enregistrer ces indications de la spontanéité psychique. La vérité se pose devant la conscience, non seulement comme une propriété régulatrice de la pensée, mais comme un principe constitutif des choses, et comme le terme naturel de la tendance innée de l'intelligence. La connaissance et la certitude, qui sont la conscience de la vérité, stimulent l'activité instinctive du moi à titre de représentations objectives, fondant entre la pensée et les choses des rapports réels, au lieu de relever uniquement de la structure des organes et de la réaction psychique. Le scepticisme et le relativisme subjectif seraient opposés à l'attente primordiale de l'esprit. La connaissance rationnelle apparaît à celui-ci comme une science des conditions naturelles des êtres, envisagées dans leurs aspects les plus compréhensifs et dans les principes, dans les causes les plus générales de ces relations. — La raison pressent aussi que la méthode, la manière de parvenir à cette connaissance, sera une analyse toujours plus complète des éléments de la réalité accessibles à l'observation; et le point de départ de cette décomposition doit être un fait d'intuition aussi immédiate que possible, comme est l'observation directe du moi, de la force psychique présente à elle-même, dans ses perceptions sensibles et ses propres états internes [1]. A cette base vivante se laisseront rattacher, ensuite, les phénomènes et les raisonnements ultérieurs, jusqu'à ce que ceux-ci auront conduit progressivement l'esprit à leur cause universelle et première. Cette dernière sera nécessairement le principe général et transcendant des choses. En germe, en raccourci, la tendance spontanée de l'intellect renferme tout le procédé de la connaissance: le mouvement de décomposition mentale

[1] « Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere objectum primum est ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo quod primum cognoscitur ab intellectu humano est ejusmodi objectum : secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. — I, q. 87.

des objets intelligibles et de leur reconstruction dialectique, de l'induction et de la déduction. Et cette primitive représentation ne s'effectue pas au hasard : l'esprit y prélude par la stimulation habituelle de son énergie et le sentiment confus de son unité synthétique, dans l'apparition incessante du moi à lui-même. Cette impulsion plonge ses racines dans les processus subconscients de l'intelligence et de l'émotivité. Là serait situé le point de jonction des réflexes, de la mécanique cérébrale et de la force libre et intelligente.

Rappelons-le encore : ces diverses données de conscience, nous les envisageons actuellement comme des faits internes, comme les termes d'une simple appréhension de l'esprit, nullement à titre de jugements ou de principes proprement dits. C'est dans leur analyse ultérieure qu'ils revêtiront cette forme lorsque nous en aurons élucidé la signification, grâce à la réflexion de la raison.

En cet inventaire des éléments spontanés de l'activité consciente, nous n'avons pas à élucider la genèse de celle-ci. Cette recherche appartient à la psychologie expérimentale et n'intéresse pas, à proprement parler, le problème de l'objectivité de la connaissance. Reprenant là-dessus, avec une précision meilleure, les vues assez vagues de Th. Reid, nombre de modernes reculent dans les limbes de la vie subconsciente les prodromes de la conscience. Esquissons sommairement le mouvement de la science moderne à cet égard.

Dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, le Dr von Hartmann a réuni et classé, le premier, les facteurs spontanés de l'énergie nerveuse et musculaire, de la force motrice et de la volonté, de la tendance instinctive, des sentiments et de l'émotivité, de la raison enfin. Aujourd'hui, les faits réunis par le célèbre penseur sont du domaine public. Il a eu le mérite de les remettre en lumière avec une finesse en général pleine de sagacité, et d'attirer l'attention des philosophes sur ces phénoménes obscurs dont Leibnitz, Hume, Kant, Fichte, Hégel, Scopenhauer, et, récemment, Fechner et Helmholtz, avaient entrevu l'importance, sans en pénétrer toute la portée. Par malheur, M. von

Hartmann a compliqué sa thèse de considérants spéculatifs rappelant de près les constructions arbitraires de Fichte et de Hégel. — Dans son grand ouvrage sur l'*Intelligence,* M. Taine a rappelé, en maintes circonstances, la part des perceptions inconscientes dans la production de l'état de conscience générale. Lewes déduit la conscience, ou pour rester fidèle à son langage, la sensation consciente, des sensations non perçues. Le psychologue définit la sensation, à la distinction de la perception, « l'état actif de la sensibilité, laquelle est une propriété du tissu ganglionnaire ». L'objet et le sujet, ou, pour mieux parler, le phénomène et la conscience, sont deux aspects d'un même fait : la conscience est le fait envisagé comme sentant, le phénomène est le fait en tant que senti. L'expérience ne montre-elle pas que l'état conscient se moule sur le phénomène nerveux? De l'existence d'un sujet percepteur elle ne nous apprend rien. Elle est aussi muette là-dessus, selon M. Lewes, que sur la transformation du mouvement en sensation. Dès qu'on isole les termes de sensation et de conscience, le changement externe et le changement interne, on introduit arbitrairement dans la nature les distinctions de l'esprit. M. Lewes ramène la conscience au mouvement. Toute cette exégèse, avec ses mérites et ses erreurs, concerne, elle aussi, la formation des phénomènes conscients : nous la rencontrerons ailleurs. Elle ne touche pas directement la question des références positives du moi, ni les matériaux que l'analyse en dégage.

Le plus habile représentant de l'associationisme, M. A. Bain, s'est plaint avec toute raison de ce que, dans les analyses de son école, « il y avait une absence presque totale d'éléments actifs, ou de spontanéité, appartenant à l'esprit lui-même [1]. » Avec une sagacité parfaite, M. Bain montre au premier plan de l'énergie spontanée dont se constitue notre vie intérieure, le sentiment confus des virtualités multiples du moi. C'est du dedans qu'elles procèdent, observe-t-il, non du dehors. Il

[1] *Dissertations,* III, p. 197.

les examine d'abord dans leurs manifestations externes, et opine que l'activité psychique s'accuse dans toutes les parties pourvues de courants nerveux : les organes sensoriels, les viscères, les muscles, la moelle épinière, etc., en sont le théâtre et les organes aussi bien que le cerveau. L'esprit coexiste à tous ces instruments de la vie. Dans la sensibilité dite musculaire, dans le stimulus interne, se laisserait apercevoir la base physique des tendances ou mouvements volontaires, et en même temps, de la force émotionnelle, de la correspondance des mouvements personnels avec la dépression morale et la tristesse, ou avec l'excitation et la vivacité, enfin, de la discrimination primitive des états de conscience, condition fondamentale des idées de ressemblance et de résistance, auxquelles se superposent nos jugements sur la nature des phénomènes. La tendance interne, quand elle poursuit l'utilité et les besoins du vivant, est la forme spontanée de l'instinct. Le rythme, spontané aussi, des associations mentales, engendre les perceptions intellectuelles proprement dites, ordonnées selon les rapports de similitude et de contraste. A ceux-ci succéderaient un concept abstrait représentant le type général des individus du groupe, puis des jugements ultérieurs sur les rapports signalés par l'expérience entre ces groupes eux-mêmes. Au fond de ces démarches dont l'analyse très détaillée sort de notre sujet, M. Bain montre la prépondérance de « l'effort » envisagé comme le type de toute spontanéité [1]. Le psychologue anglais restreint cet effort à la sphère musculaire, tandis que Maine de Biran l'étendait à tout le domaine des énergies immanentes. C'est que pour lui, comme pour Lewes, toute force, tout phénomène, a deux faces, l'une externe et physique, l'autre morale ou consciente. Mais, quelle que soit là-dessus la divergence de l'école spiritualiste et de l'école positive, toutes les deux ont fini par se rattacher à la doctrine d'Augustin d'Hippone, en ce qui concerne le début de l'enquête philosophique, ou la dérivation des matériaux psychiques de l'intuition immédiate de l'activité consciente.

[1] *Senses and intellect*, C. 3 et 4.

Dans tous ces systèmes aussi bien que dans celui de M. Taine, expliquant la génèse de la conscience par des considérants à peu près identiques, il reste à poser une question que nous énonçons simplement ici : « La « collection » des perceptions, leur « succession » s'intègre-t-elle dans une monade, dans une force centrale, matérielle ou immatérielle, il n'importe pour le moment, qui se les assimile, les unit entre elles et se distingue de ces faits psychiques, puisqu'elle les domine et les ordonne? A moins de se perdre en des tautologies vaines, l'affirmation ne peut rester douteuse. M. Stuart Mill le reconnaît en un passage que les scolastiques auraient acclamé et qui ruine le phénoménisme par la base : « Le fait de reconnaître une sensation, de nous la remémorer, est un fait de mémoire le plus simple et le plus élémentaire; c'est le *lien* qui rattache la conscience présente à la conscience passée. Je crois d'une manière indubitable qu'il y a quelque chose de *réel* dans ce lien, réel comme les sensations elles-mêmes, et qui n'est pas un pur produit des lois de la pensée [1]. » Le lien des phénomènes, la « force active » qui les unit par son ingérence, et les associe en synthèses, comme Mill a fini par l'avouer, ne peut être le *produit* de ces phénomènes : ce serait un cercle vicieux. Les phénomènes matériels eux-mêmes, par delà les modifications qu'ils sont capables d'exercer sur notre esprit, présentent une convergence stable, un atlas spécifique de qualités sensibles qui ne se laissent entendre que par l'effet d'une force centralisatrice et objective, coexistante à ces qualités. Disons-le dès maintenant : le type plastique et permanent établit, pour quiconque l'approfondit, l'objectivité des corps contre Berkeley. En même temps, le lien que la conscience impose aux sensations sanctionne spontanément l'objectivité du *moi*, le seul être dont nous ayons la conscience personnelle, en attendant que la réflexion consacre à son tour ce caractère objectif.

[1] *An examination of sir W. Hamiltons 'philosophy*. App. des Ch. XI et XII.

On accorderait aux associationistes que l'enfant, dans les premières sensations, ne distingue pas avec clarté son individualité de celle des phénomènes. Cependant, à ces débuts obscurs de la vie psychique, se manifesterait un sentiment vague de l'activité intérieure. Le « sujet de la sensation » ne serait pas uniquement, comme s'exprime Stuart Mill, « la série des états de conscience », mais quelque chose de fondamental, d'intime, que ces états divers déterminent à leur tour. La physiologie chercherait les facteurs élémentaires de ce sentiment confus du moi dans les impressions de l'existence fœtale, mises récemment en lumière par la physiologie. Si obscurément que ce soit, le *moi* accuserait son individualité, même à part des faits et des perceptions de résistance et d'étendue, fournies à l'origine par les sensations musculaires. En dehors des divergences de détail, l'on concéderait à M. H. Spencer que, au commencement, la vie psychique et la vie sensitive unissent leurs processus; mais l'aperception initiale, rudimentaire du moi constitue, dès lors, le principe de différenciation mentale prédestiné à un développement progressif; et ce point fondamental, le grand psychologue a le tort capital de le négliger, comme Stuart Mill lui-même et la plupart des partisans de l'école expérimentale le confondent avec la série des états de conscience. Une série de perceptions ou de sensations et d'idées conscientes, quelque juxtaposées qu'on les figure, n'est cependant qu'une suite d'événements d'eux-mêmes discontinus, jusqu'à ce que s'opère leur synthèse par la réaction d'un principe réducteur distinct du groupe sériel, pour parler le langage de la psychologie positive. — Cette énergie synthétique une fois posée, elle acquerrait son évolution grâce aux intégrations sans cesse plus complexes de son activité, différenciant de plus en plus son homogénéité primordiale, dans les correspondances de complexité croissante du milieu, des relations d'espace et de temps, dans l'ajustement des rapports internes aux rapports externes ou des fonctions particulières de ce processus d'adap-

tation [1]. La genèse définitive du moi est rapportée, par M. Spencer, à l'affinité convergente des états de conscience, représentant les événements externes. Certaines de ces convergences se fixeraient par génération, par hérédité, selon les modifications causées dans les cellules nerveuses grâce aux états de conscience correspondants. Action réflexe simple, ou impression nerveuse unique, suivie de contraction musculaire unique; action réflexe composée, ou suivie de contractions combinées et transformation consécutive du réflexe en instinct; fixation de ces processus élémentaires par l'hérédité; éclosion de la mémoire, ou de la tendance à répéter les sensations et les mouvements; genèse des « associations insolubles » se présentant dans les individus de même espèce, sous forme d'idées innées : tels seraient les radicaux de la vie mentale. — Mais c'est assez de le noter ici : cette synthèse dissimule mal à propos un minimum de conscience, caché, si l'on veut, dans la trame des réflexes : à tout le moins, cette intuition élémentaire, ce primordial sentiment du moi resteraient inexpliqués dans la théorie de « la convergence des états de conscience » : et l'on voit l'énorme gravité de cette omission. Elle est d'autant plus sérieuse que M. Spencer accorde à l'esprit, une fois constitué, et préalablement à l'expérimentation, « la faculté *d'organiser les expériences* ». — Mais ce n'est pas cette lacune (ne disons que cela!) que nous voulons relever ici. Notre analyse du moi suppose achevée l'évolution normale de celui-ci : c'est à la conscience définitivement organisée que le psychologue demande des renseignements sur les lois fondamentales dont elle suggère les principes positifs, réalisés dans son activité vivante.

C'est avec une méthode plus sévère que l'éminent professeur de Leipzig, M. Wundt, a rattaché également la conscience à ses prodromes inconscients. Le fonds inaccessible des démarches spontanées des êtres serait le principe d'unité de leurs énergies multiples. C'est en simplifiant les conditions des phénomènes

[1] Ribot, *Psych. anglaise*, p. 206.

internes que l'esprit arrive jusqu'à leurs facteurs primitifs susceptibles de mesure, réductibles à la quantité, à l'expression numérique. Ces facteurs simples, groupés selon leurs rapports naturels, sont le symbole des lois, et les vraies énergies du monde inconscient. « Le principe des phénomènes reste caché à nos sens, dit M. Wundt; il n'est possible que de poser le phénomène. » Ces mots laisseraient soupçonner que, dans ce système, l'inconscient se ramène à l'essence de l'être, source de ses manifestations multiples. Les différenciations qualitatives des sensations dépendraient, d'ailleurs, des différences de structure organique, de la nature spécifique des nerfs sensitifs. Selon M. Wundt, toute opération psychique, et jusqu'à nos sensations et nos concepts primitifs, serait une sorte de raisonnement, ou plutôt de conclusion, dont les prémisses sont fournies par une démarche antérieure. Les sensations primitives sont des signes, et ne peuvent s'appliquer aux objets qu'en vertu d'une synthèse spontanée. Toute déduction implique une induction préalable, et, en fin de compte, les sensations primordiales et leurs radicaux élémentaires, ou les mouvements situés dans la sphère de l'inconscience. « A tout sentiment, ajoute M. Wundt, d'accord en cela avec Hamilton, à toute affection, à toute inclination, coexiste une connaissance instinctive [1] ». Le système nerveux, répandu dans l'organisme entier, et, en particulier, les couches corticales du cerveau et les couches optiques, sont les facteurs physiques de la conscience, les réducteurs vitaux des sensations et de leurs radicaux inconscients. M. Wundt considère le sentiment de la conscience comme l'effet d'un raisonnement primitif, de l'intuition, opposant le moi au non-moi. En ce sens, la loi de causalité, donnée dans l'organisme mental lui-même, est la base de toute l'activité psychique. Dans l'homme, la conscience et le système nerveux, y compris les réflexes, sont choses consubstantielles : l'être humain est tout à la fois spirituel et corporel, suivant qu'on l'envisage du dedans ou du dehors. Mécanisme organique et

[1] *Menschen und Thierseele*. T. II, p. 44.

logique immanente; stimulations nerveuses et musculaires et états de conscience: voilà l'homme. « On peut entrevoir, dit M. Ribot, que nous suivons en cette analyse délicate que nul n'entend mieux que lui, à travers beaucoup d'objections et de questions discutables, ce que l'auteur entend par l'identité du mécanisme et de la logique. Si, dans ce phénomène biologique complexe que nous appelons un fait mental, tout ce qui est physiologique se réduit à des mouvements, et tout ce qui est psychologique à des raisonnements, l'hypothèse qui se présente naturellement, et qui, si elle dépasse l'expérience, s'appuie du moins sur elle, c'est que le fait physique et le fait psychique sont identiques au fond, et que l'opposition qu'on établit entre eux ne vient que d'une différence de point de vue [1]. » A notre avis, M. Wundt n'énoncerait pas cette absolue identité du physique et du psychique. Sans se prononcer aussi explicitement sur cette conclusion, qu'il rangerait parmi les problèmes métaphysiques, le maître de Leipzig se bornerait plutôt à cette autre formule de son savant interprète. « Comme il est impossible qu'il existe une sensation sans quelque chose qui soit senti, et senti d'une certaine façon, — c'est-à-dire sans une matière et sans une forme, — il en résulte que, dans ce fait primitif, les deux éléments sont donnés comme se nécessitant l'un l'autre, comme inséparables, indissolubles [2] ». Nous ne discutons pas à présent les thèses de M. Wundt. C'est assez pour notre but d'envisager la conscience comme une donnée synthétique, dont nous enregistrons les manifestations fondamentales, pour y chercher les principes générateurs de nos connaissances dans l'état actuel de l'évolution mentale. Ajoutons seulement — et c'est précisément le point que M. Wundt laisse trop dans l'ombre — que la transmission primordiale de l'impression et du mouvement nerveux au moi présuppose la force assimilatrice, la conscience, et ne constitue pas celle-ci. Ce point-là admis, et quoi qu'on fasse, on ne

[1] *La Psychologie allemande contemporaine*, p. 296.
[2] *Ibid.*

peut l'esquiver, l'identité prétendue des processus mécaniques et logiques ou conscients se réduit à la coexistence des deux éléments dans l'homme, cette synthèse consubstantielle de la matière et de l'esprit. Le reste est affaire de discussion, et, selon nous, d'importance déjà secondaire. On peut bien, avec nombre de patrons de la psychologie expérimentale, négliger la considération du fonds dynamique et intime du moi, sous le spécieux prétexte que c'est là une thèse métaphysique et que la conscience ne nous est accessible que dans ses états concrets : comme condition générale de ces états multiples, il faudra toujours poser un minimum de perception initiale, un atome de conscience, enfin, dont les conditions ultérieures seraient les stades d'évolution progressive. Cette conclusion serait d'autant plus inévitable que la combinaison de simples éléments de mécanique nerveuse et musculaire ne laisserait, par aucun artifice de construction dialectique, engendrer un composé doué de sentiment et de perception, comme l'avouent des penseurs aussi positifs que Stuart Mill, Lewes, Tyndall et Delbœuf.

D'autre part, dans les « possibilités de sensation », substituées par Stuart Mill, H. Spencer et Taine, aux « substances » des métaphysiciens, ces philosophes sont amenés, par la force des choses, à reconnaître un type spécifique rattachant d'un lien fixe les apparitions multiples, et un principe ultime dont les phénomènes sont les effets. M. Taine ne voit que des « entités métaphysiques » dans la force, la substance, le moi, la matière : selon lui, « il n'y a rien de réel dans la nature que des trames d'événements », mais « ceux-ci sont liés entre eux et à d'autres [1] ». M. H. Spencer avoue que la matière, le mouvement, la force sont les « symboles de la réalité inconnue [2] ». Qui ne l'entend dès à présent? Ce « lien plastique », cette « force inconnue » en leur intercalation presque subreptice dans le système, sont les substituts et l'équivalent de ces « entités »

[1] *Ouvr. cité*, t. II, l. I, c. 1.
[2] *Premiers principes*, 2e part., ch. 24.

qu'on appelait métaphysiques et qui sont tout ce qu'il y a de plus positif au monde : les sources stables, connues ou inconnues, d'effets et de phénomènes déterminés, en leur succession ininterrompue.

Où toutes les écoles s'accordent, du moins, c'est à montrer dans les manifestations typiques du moi, présentes à la conscience, grâce à la lumière de l'intuition immédiate, la base vivante des analyses de la raison sur la nature de la connaissance, et le foyer primitif des matériaux de l'enquête philosophique sur ce sujet. Malgré sa capitale importance, la genèse élémentaire de la vie consciente, « la philosophie de l'inconscient » n'entre pas, à proprement parler, dans ce débat. — Il nous convient de signaler cette unanimité au sein des radicales divergences sur tout le reste.

CHAPITRE II.

Principes générateurs impliqués dans l'aperception fondamentale du MOI.

SOMMAIRE :

Le moi et les choses du dehors s'offrent à nous comme des êtres et des phénomènes *déterminés,* constitués par leur nature et leurs propriétés. Cette détermination est la base physique du principe d'identité. — Elle est consacrée en fait par les systèmes évolutionistes eux-mêmes. — C'est une vérité d'évidence immédiate et d'universelle application. — Elle n'est pas réellement distincte du *principe dit de contradiction.* — Le *principe de détermination* est également réductible au *principe d'ordre* ou de la synthèse organique des activités spécifiques et individuelles de l'être. — Il s'applique à tout être, à tout phénomène réel, mais aussi à toute formule logique, dans le stable rapport du prédicat et du sujet. En ce sens, il serait l'aspect dynamique du principe logique et statique de contradiction. Les deux lois se coexistent dans le rapport de la réalité à l'idée. — Ce sont là des jugements primitifs *à priori.* Ils n'expriment pas seulement l'identité de l'être, mais sa détermination fixe par ses propriétés et les prédicats qui les énoncent; et cela, au nom de l'expérience directe et de la raison. — Ces lois ne relèvent pas uniquement de l'esprit; elles le dominent et sont la règle préalable de ses démarches. — Le principe de *l'ordre* peut être appelé la loi génératrice et objective de la raison et des choses, de la réalité et de l'idéalité. — La loi d'ordre appliquée à l'homme implique sa subordination à la vérité.

Lorsque l'esprit se replie sur lui-même, il s'atteint comme un *organisme :* il se perçoit, spontanément d'abord, puis dans la croissante lumière de la réflexion comme une force ordonnée en vue de ses opérations propres dont chacune est tout ensemble fin et moyen de l'activité psychique. — Sortir de sa passivité statique, s'approprier les phénomènes du dedans et du dehors, par la connaissance, par l'amour, par le sentiment esthétique ; d'autre part, réagir sur le monde matériel, sur le

monde des vivants, sur le monde moral; s'appuyer sur la raison et sur la science de l'univers pour reconnaître et consolider dans les choses des relations nouvelles : voilà la loi dynamique du moi. — Dans ce commerce avec le non-moi, l'esprit affirme déjà sa prédestination à l'objectivité. L'altruisme est la condition maîtresse des actes caractéristiques de l'humanité.

Les découvertes, les inventions qui nous assujettissent les éléments, malgré leurs révoltes obstinées; les tentatives émancipatrices de la philanthropie, de l'économie politique et du droit; nos projets pour la délivrance des classes déshéritées, victimes d'oppressions séculaires ; notre vœu de placer la paix des nations sous l'égide d'institutions internationales, sacrées aux princes eux-mêmes ; tous nos désirs de progrès intellectuel et social, qu'est-ce autre chose que l'expression du caractère typique de notre espèce : la tendance à briser la chaîne de notre personnalité chétive, à affirmer dans l'universalité de nos vues et de nos aspirations la portée réelle de nos projets de civilisation et de fraternité? Dans les domaines divers, qu'est-ce que le génie si ce n'est la faculté des esprits d'élite de découvrir des points de contact nouveaux entre les idées, les faits, le langage et les institutions publiques, d'agrandir, en un mot, la sphère même de l'objectivité dans le sens complet de ce mot. L'animalité demeure circonscrite dans le cercle battu des impressions et des jugements sensibles, dans la sphère de la subjectivité spécifique. De là l'immobilité des industries, des besoins de l'animal, limités aux nécessités présentes de la vie charnelle et subordonnés aux conditions spéciales de l'organisme. L'objectivité est en raison inverse de la matérialité, si fort asservie au temps et à l'espace par sa condition natale.

Dejà, de ce point de vue extérieur, toute idéologie purement subjective ferait violence aux impérieux besoins de l'âme humaine. Elle créerait entre la volonté et l'esprit un dualisme incurable, la raison se trouvant circonscrite à ses seules représentations, et l'effort de l'énergie embrassant toute l'humanité et la nature entière avec elle.

Dans cette orientation originelle vers l'extériorité, dont nous ne considérons à présent que l'aspect superficiel, si on peut ainsi l'appeler, un facteur émotionnel, un besoin vaguement perçu, accompagne, stimule jusqu'aux fonctions intellectuelles elles-mêmes. Sans assujettir pour cela la raison pure à des considérants étrangers, Duns Scot avait entrevu cette thèse. Au point de vue critique où nous demeurons placé, nous y signalons un indice préliminaire de l'universalité et de l'harmonie des facultés spéculatives et pratiques dans le moi conscient, allant de concert à s'assimiler le monde des choses. — Cette primordiale inclination laisse absolument intacte la priorité de la connaissance sur les volitions qu'elle inspire [1].

Mais il faut sans tarder considérer, avec quelque détail, les phénomènes fondamentaux d'ordre statique et d'ordre dynamique, que l'intuition du moi nous révèle dans l'organisme de la vie consciente, et qui constituent, en leur forme concrète, les éléments des lois de la connaissance.

L'activité psychique, dans son ensemble, se manifeste à nous comme un faisceau de forces, permettant à l'homme de déployer les puissances supérieures de sa nature. L'école d'Herbart et les phénoménistes reconnaissent dans les facultés humaines de simples groupes de perceptions et de volitions. Ils ne voudraient pas nier, cependant, que ces groupes ne soient ordonnés entre eux selon une direction stable et persistante : or c'est là l'idée élémentaire de tout organisme, de toute faculté.

Nous avons entendu Stuart Mill, en son idéalisme empirique, poser les substances comme de simples possibilités de sensations. Mais il ne peut se défendre de réunir ces catégories en ordres distincts et de leur reconnaître une certaine unité plastique. Tout être, toute force, tout phénomène est déterminé, dit à son tour M. Renouvier. Ce critique en conclut

[1] Cf. les passages des Docteurs sur les « *appétits* ». — ZIGLIARA, *Psycholog.*, I. V, c. 1. — S. Th. I, q. 80. — A. FOUILLÉE, *Le langage des émotions*. REV. DES DEUX MONDES, n° du 1er mars 1887.

que toute chose est susceptible d'être traduite en fonction de nombre, et tombe ainsi sous la catégorie de la *quantité*[1]. Pour notre compte, nous préférerions ramener les réalités à un système de forces, et les inscrire à la catégorie dynamique de la *qualité*. Mais cette dissimilitude d'opinions, en cette matière, est secondaire. L'être, le phénomène, sont nécessairement déterminés en soi : voilà la conclusion capitale.

Une chose de toute façon indéterminée ne s'entend pas : ce serait un néant véritable. Les êtres de l'univers et le moi nous apparaissent avec leur organisation propre, avec les attributs fondant leur activité individuelle. Un changement quelconque dans ses attributs essentiels ôterait au moi sa physionomie spécifique : ce serait un autre moi. Nous trouvons, dans le fond de notre être, toujours présent à lui-même dans le flux de ses fonctions particulières, la base physique et vivante du principe d'identité et de contradiction, ou, si l'on aime mieux, « de l'actuelle détermination de l'être ». — D'où vient qu'une chose ne peut être, simultanément, ce qu'elle est et autre chose? De ce que tout être, tout phénomène, est conditionné de sa nature et possède sa réalité propre, source des énergies qui en sont la manifestation et l'indice. Le principe d'identité, et, comme sa condition logique, le principe dit de contradiction, impliquent donc le principe de la détermination stable et spécifique de l'être. Voilà la loi irréductible.

Ces vues s'imposent avec tant d'autorité à l'esprit qu'elles se trouvent consacrées jusque dans les systèmes qui leur sembleraient les plus opposés. La virtualité progressive des évolutionnistes présente, aux moments successifs de son développement, une condition précise, pour instable et passagère qu'elle soit. Dans leur nébuleuse originelle, aussi bien que les premiers Ioniens, les Hégéliens placent déjà les germes confus des choses. Selon leurs modernes successeurs, celles-ci parcourent des stades de développement d'une complexité toujours croissante : mais chacune de ces phases, et la période initiale

[1] Cf. Renouvier, *Logique générale*, I, 105.

elle-même, a sa condition distincte. En particulier, le concert des tendances spontanées et des facultés de réflexion est une conséquence directe de cette détermination des êtres. Les actes consécutifs de l'esprit humain présupposent la stimulation des énergies primitives dont ils sont la suite nécessaire. L'antagonisme entre ces deux modes de manifestations consacrerait, dans les facteurs de l'organisme mental, une antinomie intestine : celle-ci entraînerait jusqu'à la suppression de l'esprit lui-même. — Inséparable, même à la pensée, de l'idée d'être réel, le principe de détermination est étendu par la raison à la totalité des choses et des idées, en vertu d'une induction si spontanée que d'excellents esprits ont cru, à tort, que l'axiome était inné à l'intelligence. Ce qui est inné à celle-ci, c'est l'aptitude à saisir les vérités immédiates par son simple et direct regard. Dès l'acte primitif de réflexion, à l'occasion des impressions originelles de l'organisme et des objets extérieurs, nous discernons cette loi, à titre de fait psychique, dans la vivante réalité de la conscience. Dès la première réflexion aussi, la raison affirme la réalisation de ce principe dans tous les autres êtres, en l'ordre réel aussi bien qu'en l'ordre idéal. Toutes les réalités concevables ne sont-elles pas des forces déterminées au même titre que le moi ? L'actuelle détermination des choses « par leurs énergies actuelles » est une vérité de certitude et d'évidence universelle, primordiale, plus simple et plus claire que toute démonstration[1]. De cette thèse, excellemment, Aristote aurait dit : « Il est impossible qu'il y ait démonstration de tout ; ce serait se perdre dans l'infini ; et, de cette façon, il n'y aurait jamais de démonstration possible » (*Met.* IV, c. 4). Celle-ci impliquerait la loi qu'elle aurait mission de prouver. Les

[1] La détermination de l'être par ses propriétés n'atténue en rien la réelle distinction de l'essence et des facultés. « Tunc solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est ejus essentiae. S. Th. I, Q. 79, a. 1.

termes de la démonstration ne devraient-ils pas être supposés *invariables?* Cette fixité nous ramène au principe lui-même. Je modifie mes pensées, mes sensations, mes mouvements : mon état de conscience est changé par le fait même. L'identité de notre moi persiste dans les mêmes conditions, comme elle varie avec les vicissitudes qu'y introduisent notre libre activité ou une influence étrangère, et dans une mesure directement commensurable à ces modifications. Généralisant l'axiome dans la formule consacrée, on a dit : Nulle chose ne peut être et ne pas être, simultanément et dans des conditions identiques. Avant Aristote, Parménide avait écrit : Les choses sont ce qu'elles sont, elles ne sont pas ce qu'elles ne sont pas.

Avec plus de malice que de raison, on a relevé la banalité apparente de ces formules. On eût mieux fait, peut-être, de donner à la loi signalée le nom de « principe de la détermination actuelle de l'être » que la désignation assez bizarre de « principe de contradiction ». Celle de « non-contradiction » eût paru au moins aussi juste! Leibnitz revendiquait, pour des raisons analogues, la primauté pour le principe d'identité. Sa formule de *tiers-exclu* se laissait ramener à ce dernier. — Mais il faut s'en souvenir : Parménide et Aristote tentaient pour la première fois, dans la philosophie, l'esquisse des principes des choses et de l'esprit. Tous deux eurent le mérite des génies supérieurs, allant d'emblée à la racine du problème. On reste fidèle à l'esprit du Stagirite en contrôlant le principe dans le fond immanent de nos opérations conscientes[1] et dans l'intui-

[1] Nous prenons le mot *immanent* dans le sens profond indiqué par S. Thomas : Actio immanens non est causa effectiva rei ut sit actu, sed est idem quod est esse in actu. — *De sex principiis,* tr. I, c. I. Cf. DE RÉGNON, *Métaphysique des causes,* l. III, c. II.

Un éminent philosophe italien, M. A. Conti, professeur à la Faculté de Florence, a basé sur le principe de *l'ordre immanent,* envisagé dans toute son étendue, son grand ouvrage : *Il vero, Il Buono, Il Bello nel l'Ordine,* 6 vol., large synthèse des principes de la philosophie. L'Histoire de la Philosophie du même auteur, traduite par M. L. Collass, s'inspire de la même conception. — Cf. notre étude critique sur ce dernier ouvrage : *Revue générale,* 1882.

tion immédiate, en même temps qu'on l'établit par voie d'analyse : sa manifestation est rendue de la sorte aussi vivante, aussi objective que notre existence. — Ainsi, dès l'aurore de la vie mentale, la raison est en possession d'une vérité absolue, inaccessible au doute, au conflit des « nuances » contraires. Cette vérité n'est pas simplement une forme de l'intellect dialectique; c'est avant tout une loi intuitive de l'être, concrète et positive comme lui. Aristote la pose en termes explicites comme le principe de la « *détermination actuelle de l'objet réel ou mental* ». « La même chose, dit-il, ne peut pas, en même temps et sous le même rapport, être et n'être pas donnée dans le même sujet » (*Met.* IV). Il n'a pas toujours été si clair sur ce point. S. Thomas d'Aquin a vivement relevé ces défaillances du Stagirite en matière dialectique [1].

A bien l'entendre, le principe d'identité ou de contradiction ne serait que l'expression logique du principe de détermination de l'être, de la loi d'*ordre* immanente ou de la synthèse invariable des activités spécifiques et individuelles de l'être. — Identité du prédicat et du sujet dans l'énonciation logique; lien naturel et fixe des forces qui constituent l'être en sa réalité concrète : autant d'expressions diverses du principe d'*ordre* dans son acception tout à fait générale!

Nul être ne peut ni exister ni se concevoir que dans la stable possession de ses forces, de sa nature. Le principe de « détermination interne », est la condition foncière de l'esprit, et, en ce sens, la première condition prérequise dans toute connaissance. Celle-ci n'est-elle pas l'assimilation des choses ou des phénomènes par la pensée? Toutes les hypothèses sur les faits, toutes les conclusions du raisonnement et jusqu'aux axiomes d'évidence ont pour but d'établir, dans son état spécial, la relation actuelle des termes du jugement, des éléments de la perception. Comme formule dialectique, et aussi comme condition statique de toute réalité, la loi d'identité et de contradiction

[1] Cf. Salvatore Talamo, *L'Aristotelismo e la scolastica*, p. II, c. 2, 3. Napoli, 1871.

possède la primauté parmi les vérités fondamentales. Mais à titre de principe ontologique, la loi de détermination ne se laisse pas séparer du principe de contradiction ou d'identité. Que présuppose dans un phénomène, dans une substance, l'impossibilité d'exister ou de ne pas exister dans les mêmes conditions? D'une part, le rapport précis, invariable des propriétés avec leur sujet; et, d'autre part, la représentabilité de ce rapport à l'esprit, en fonction de concept, d'idée ou de terme mental. — Cette double appropriation est postulée par le principe de contradiction lui-même. Le sujet et le prédicat du jugement qui exprime ce dernier, soit en général, soit dans ses applications à tel ou tel fait, doivent avoir constitué, chacun pour soi, l'objet de l'appréhension, de la fonction représentative de l'intellect. L'appréhension emporte la connexion invariable du concept avec l'esprit auquel ce dernier se manifeste comme le terme de son aperception [1]. A son tour, la représentation totale est fondée sur la convergence idéale des attributs dans leur sujet. Cela est surtout vrai de l'acte du jugement, expression formelle de la vérité : celui-ci consiste précisément à unir ou à dissocier deux notions connexes ou antagonistes. Mais déjà la simple présentation du concept à la pensée suppose un type mental fixe et stable, déterminé, en un mot.

Le principe d'identité et de contradiction implique donc le principe générateur de tout être et de toute pensée : « la détermination spécifique et individuelle des êtres, base de l'ordre

[1] Le rapport primitif d'intelligibilité des choses avec l'esprit est parfaitement indiqué par le Dr Satolli. « Notiamo che tutta la Filosofia si aggira intorno a tre obietti, l'uomo, la natura e Dio per quanto le è conoscibile in forza dei primi principii notissimi e della esperienza interiore ed esterna. Tuttavia è sempre *l'uomo che pensa di sè, della natura el di Dio;* è sempre l'uomo che mentre cerca d'investigare quanto è fuori di lui, ama il possibile di trarre tutto a sè ed aggiustare il conoscimento della natura e di Dio al conoscimento di se medesimo. Adunque quella e prima conoscenza dell'uomo nell'ordine psicologico ed ontologico che la filosofia pretende sull'immensa natura, e che si argomenta sollevare a Dio. » (*Acad. Roma. D. Thomæ,* vol. I, p. 94.)

immanent des choses ». Pour mieux dire, ces deux lois se coexistent toutes les deux dans le rapport du fait à l'idée, de la condition de l'être à l'axiome de la logique. Comme vérités universelles et nécessaires, elles constituent les lois inséparables de toute réalité. Elles se vérifient aussi, par conséquent, de l'esprit qui a mission de les formuler, et auquel elles se révèlent dans le fond intime de la vie consciente. Les principes ont leur point de départ dans *l'expérience*, l'observation du monde et du moi, quoi qu'en pensent encore quelques métaphysiciens de mérite, en Italie surtout [1]. Leur universalité, leur nécessité est la conséquence de leur extension égale à celle de l'être, ou d'une classe d'êtres envisagés dans toute leur généralité. — C'est de cette extension que dérive leur simplicité et leur évidence, permettant de les comprendre sur leur simple énonciation, sans la sanction d'expériences ultérieures. Toute la querelle des principes dits *à priori* et *à posteriori* tiendrait dans cette remarque.

Sans sortir toutefois de la sphère des phénomènes, la critique elle-même a rendu hommage au caractère absolu de cette loi de la détermination et de l'ordre immanent des choses. Écoutons ce passage de M. Renouvier : « Enveloppés et enveloppants, dit-il, les phénomènes s'enchaînent et se déroulent selon de certains ordres : rien ne nous est donné que par synthèse, et rien ne nous est éclairci que par l'analyse. Cette relativité des phénomènes est réglée et permanente en ses modes de composition et de changement de composition, et cela même est un phénomène que l'expérience constate, autant qu'elle est consultée dans toutes les hypothèses possibles... Cette permanence de l'ordre, inséparable de l'ordre lui-même, est un phénomène général. [2] » Nous le verrons, cette perma-

[1] Cf. dans la *Riv. ital. di filosofia* (fasc. Marzo-Dec. 1886), l'article de M. T. Ranconi : *Sur un livre de Bonatelli contre la relativité de la connaissance.* L'excellent critique signale le radical primitif de la connaissance dans l'*activité consciente* et repousse l'*à priori* psychique. — C'est pour le fond la doctrine d'Aristote et de l'école thomiste. — Cf. Zigliara, *Psychologia,* L. IV, c. 2, art. 5.

[2] *Logique générale,* I, p. 111.

nence de l'ordre interne se confond avec la nature de l'être perçu : elle n'est pas seulement inséparable des phénomènes; le noumène, l'objet en soi, ne se laisse pas concevoir sans elle par un esprit organisé comme le nôtre, par tout esprit obéissant aux lois constitutives de la raison. Si le noumène existe, s'il est possible, il doit être « déterminé », en sa nature spécifique, dans ses attributs individuels et dans ses effets aussi bien que dans ses rapports essentiels ou primitifs avec les êtres compris dans l'horizon de son activité. En fait, la détermination de l'être en lui-même, ou dans ses propriétés constitutives, exige la détermination de ses relations avec les réalités distinctes, subordonnées à sa puissance ou se trouvant, à un titre quelconque, dans la même sphère d'évolution [1].

De la sorte, l'apparition spontanée du moi à lui-même emporte le fait de la détermination de l'être à titre de loi expérimentale. L'analyse rationnelle s'ajoutant à cette intuition empirique en découvrira l'universalité et la nécessité fondamentale, et l'érigera en principe objectif. — Ce n'est pas seulement au point de vue usuel et pratique que l'on définirait, avec M. Janet, la raison, « la faculté de l'ordre »; cette dénomination lui conviendrait dans sa signification la plus haute et la plus générale. L'*intelligence*, faculté de connaître; la *raison*, faculté de comprendre; l'*entendement pur*, faculté des premiers principes intelligibles; l'esprit, enfin, dans son universelle amplitude, est par excellence la faculté de l'ordre. En dépit de son agnosticisme, Herbert Spencer reconnaît cette vérité lorsqu'il signale comme la suprême activité de la raison, préalable à toutes ses démarches, *la faculté d'organiser les expériences*. Pour être organisés, les faits doivent déjà présenter des éléments stables, déterminés; et pour organiser l'expérience, l'esprit doit être un principe d'ordre. — Voilà bien la double base, le

[1] « Universi partes inveniuntur ad invicem ordinatae quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est nisi unum summum bonum ultimum quod ab omnibus est desideratum et hoc est primum principium. » — S. Th., in II sent. D. I, q. 1.

double principe générateur de la connaissance, résultat de l'assimilation subjective de l'esprit et de l'objective réalité. — C'est par le simple développement de l'idée de l'*être* que la raison est arrivée à poser ce principe.

La loi de l'*ordre*, dans ce sens vraiment philosophique, est le phénomène objectif par excellence. Il est fondé sur un jugement obtenu par analyse du sujet, mais ce jugement analytique amplifie la portée du sujet, aussi bien que les prétendus jugements synthétiques *à priori* des kantistes. Bien que basé sur les faits, il présente la nécessité, l'universalité des énonciations catégoriques. — Dans notre doctrine, il dépasse celles-ci puisqu'il s'applique aux noumènes eux-mêmes, aux objets dont les phénomènes sont les apparitions. Il affirme non seulement l'identité, mais la détermination nécessaire et invariable de l'être par ses propriétés et ses prédicats. Une opposition des multiples coefficients de l'univers devait empêcher jusqu'à la stable intégration des éléments isolés. Aristote a pu dire : « Toutes choses ont des liens entre elles ; toutes aussi elles concourent, avec une régularité parfaite, à une même fin [1] » : ce que Lamartine a traduit en ces vers pythagoriciens :

..... L'harmonie est l'âme des cieux,
Et ces mondes flottants où s'élancent nos yeux
Sont suspendus sans chaîne à leur brillantes voûtes,
Réglés dans leur mesure et guidés dans leurs routes
Par des accents mélodieux..... [2].

Avant de se représenter à la raison, cette fondamentale et primitive vérité s'était déjà révélée confusément à l'intuition spontanée du moi conscient, en chacune de ses appréhensions, envisagées sous forme de faits psychiques. Cette conclusion doit être valable pour toute intelligence, pour toute raison, à moins de supposer un entendement de nature excentrique : ce qui serait la suppression de toute critique et de la raison

[1] Met. VII, 10. — *Physic.* VIII, l. 3.
[2] Lamartine, *La voix humaine*. Harm. poétiques, liv. IV, 3e harm.

elle-même. Loin de dépendre de l'esprit, de l'imagination, de la volonté, elle énonce la condition préalable de toutes leurs démarches [1].

Dans un passage souvent reproduit, Balmès établissait l'impossibilité de ramener la science entière à un principe générateur unique. On ne peut prendre celui-ci, disait ce penseur, que parmi les vérités métaphysiques ou parmi les vérités expérimentales. Au premier cas, le principe considéré en lui-même énonce une affirmation purement idéale, inapplicable aux choses existant dans le temps et l'espace avec leurs attributs concrets, positifs. Dans la seconde alternative, l'esprit n'aurait affaire qu'à un phénomène contingent, d'où nul effort ne pourrait, en bonne logique, faire sortir une thèse nécessaire, générale. De toute assertion métaphysique se vérifierait cette conclusion : « Quelle que soit son évidence dans l'ordre idéal, si l'on pose la condition d'existence ou de non existence, le oui et le non demeurent indifférents à l'ordre réel. Étudiez le principe de contradiction, creusez-le dans tous les sens, vous n'en tirerez qu'une intuition pure, très distincte sans doute, mais stérile [2]. » Ainsi en va-t-il si l'on envisage les principes d'identité et de contradiction, ou de détermination de l'être, comme des axiomes, comme des règles de dialectique abstraite. Nul doute : le même raisonnement devrait s'appliquer au postulat de l'*ordre*, tel que nous l'avons exposé. Seulement, il faudrait se garder de signaler, dans ces normes fondamentales, de simples canons de logique formelle. Les principes statiques d'identité et de contradiction, aussi bien que le principe dynamique de la détermination des êtres et de l'ordre immanent des choses, au sens où nous l'avons énoncé, sont les indispensables conditions de

[1] A ce sujet on redirait dans toute leur généralité ces paroles de M. Fouillée : « Dans la succession des affections de la conscience toujours permanente s'opère un dédoublement qui permet à la volonté de se maintenir d'accord avec elle-même; de sorte que, par un phénomène singulier, la volonté ne se divise que pour maintenir son unité, et elle ne conçoit une volonté autre que pour pouvoir ainsi se concevoir toujours la même. . . . » (*La liberté et le déterminisme*, p. 186. Paris, 1872.)

[2] *Ouv. cit.*, liv. I, c. 14.

la pensée. Mais, au même titre que les autres axiomes de la raison, ils revêtent dans le moi conscient une nature positive, concrète. Là, à ce foyer où le sujet et l'objet s'identifient dans l'acte de la perception, l'élément idéal et l'élément réel, la notion pure et le fait concret constituent une seule loi compréhensive tournée par sa face analytique vers le monde abstrait de la représentation, et vers le monde des choses par sa personnification dans le moi vivant. Non seulement l'esprit connaît les vérités spéculatives, non seulement il les pénètre et les ordonne; dans un sens très juste il réalise et objective ces principes dans sa nature. Si ce langage était permis, nous dirions que l'esprit *vit* ces principes [1]. Du même coup — et ceci aurait échappé à Balmès — le moi s'offre à l'expérience interne comme constitué par ses énergies multiples et stables; et dans cet ensemble de propriétés, la raison atteint la permanence et le groupement synthétique de positions et de rapports, où elle aperçoit le type de la détermination actuelle de l'être, universelle condition des choses en dehors de laquelle il n'est pas même possible de les représenter à l'intellect sous la forme du concept. Le profond Vico mettait le critère de la certitude dans « la production de la vérité par le sujet » [2]. Il ne faudrait pas trop presser cette vue originale du philosophe napolitain. Balmès lui objecte que, dans ce système, l'intellect ne parviendrait jamais à faire le premier pas sur la voie de la certitude. Ne prêtons pas aux hommes de génie de puériles contradictions! Très sagement un éminent péripatéticien répond que le sentiment de Vico est légitime s'il exprime la causalité immédiate de la raison dans l'assimilation des choses par la pensée. C'est, précisément, l'application de la loi d'ordre à l'esprit, déterminé tout ensemble par sa nature et par les termes de son aperception. Mais cette détermination implique la portée générale du principe lui-même [3]. Elle n'est nécessaire pour la pensée que parce que l'indétermination est inconcevable, contradictoire dans les choses. La loi de l'ordre

[1] Cf. M. Loomans, *De la connaissance de soi-même;* Essai I.

[2] *De antiqua Italorum sapientia,* liv. I, c. 1. — Cf. Balmès, *ouv. cit.*, liv. I, c. 30.

[3] Em. Zigliara, *Logica*, liv. III, c. 1, a. 4.

immanent, d'où se déduit la loi de l'ordre en général ou de l'harmonie du monde, est si peu une simple intuition de l'esprit qu'elle s'impose à celui-ci, dans une fatalité despotique, reflet de la nécessité absolue. Ce n'est pas uniquement un antécédent, un principe régulateur de la pensée : c'est, avant tout, un principe ontologique ou constitutif de l'être, et une vérité d'indéniable universalité. A juste titre, elle peut être appelée la loi génératrice de la science générale, de la philosophie. Nous pouvons l'inscrire à la base de nos connaissances objectives, avec les principes ontologiques de détermination et d'identité dont elle ne diffère pas en réalité, avec le principe de contradiction lui-même.

Dans son ouvrage sur l'*Intelligence*, analyse profonde, mais parfois systématique de la connaissance, M. Taine asseoit les vérités générales sur la « loi de la raison explicative », ou de la récurrence des phénomènes dans le cas où se trouvent réalisées leurs conditions naturelles. On le comprend aisément, la loi signalée et décrite par M. Taine se ramène au principe métaphysique de détermination et d'ordre immanent : elle en est l'expression équivalente.

Dans leur nature générale, nous savons déjà les éléments essentiels de l'ordre immanent auquel est subordonnée l'espèce humaine. Par son essor spontané, l'esprit aspire à la vérité réelle, la volonté s'incline au bien, l'imagination se porte vers la beauté. Voilà pour l'homme la fin primitive de l'activité, sa loi organique. Cette subordination présente pour lui un caractère de nécessité et d'universalité aussi invariable, aussi certain, aussi réel que la nature humaine elle-même. Dans cette triple sphère, les principes immédiats ne peuvent rester ignorés de l'esprit adulte, à l'état normal. S'il arrive à certains hommes de les défigurer, c'est encore, en apparence du moins, au nom de la vérité, de la morale, de la beauté. Jusque dans nos défaillances s'atteste notre dépendance à cet ordre essentiel ; et le sophiste ne combat la certitude commune du genre humain qu'en se réclamant de la faiblesse de la raison ou des erreurs courantes; ce qui est une autre façon de proclamer le droit de la vérité. Dans les applications secondes, normes du

bien et du beau, le sauvage, l'ignorant, le maniaque, le criminel lui-même, rendent hommage à la fondamentale loi, malgré les erreurs et les déformations dont ils la recouvrent. A l'universalité des vérités maîtresses de la raison, l'on étendrait la déclaration de M. Victor Cherbuliez au sujet des lois morales : « mettez-vous dans la tête que la morale est l'esprit des institutions et que, les institutions évoluant sans cesse, la morale les accompagne dans leurs métamorphoses. Mais, dans tous les temps, l'homme a reconnu une justice ; toutes les sociétés, même sauvages, ont eu leur code de l'honneur ; toutes ont établi la grande distinction du licite et de l'illicite, de l'honnête et du malhonnête, et infligé des flétrissures à l'homme incapable de règle. J'en conclus que l'homme est né pour l'*ordre*, qui est la loi naturelle de la vie. » Nous ajoutons qu'elle est aussi la loi naturelle de la philosophie. A mesure que la raison, la volonté et le sentiment se perfectionnent et s'exercent, leur impulsion native se manifeste avec une intensité nouvelle. L'incommensurable domaine de l'inconnu passionne la recherche : nos hypothèses à la généreuse audace, nos systèmes, nos erreurs mêmes témoignent du but que nous poursuivons, sans pouvoir le réaliser dans une plénitude dont la fascination console du moins notre impuissance en la diminuant sans cesse. Si l'investigation des conditions dernières de l'être et de la connaissance garde son attrait, après tant de déconvenues et de méprises, en présence de la raillerie amère des sceptiques, c'est que chaque tentative nous rapproche du but désiré, et que la part de vérité douloureusement arrachée aux ténèbres répond à l'état de culture actuelle et prépare les conquêtes de l'avenir. Sans trêve Isis courroucée retombe sur le hardi scrutateur de ses traits ; mais chaque fois elle abandonne aux initiés un lambeau du voile sacré.

Toute doctrine, toute institution contraire à cet « ordre essentiel » serait en opposition avec la nature de l'homme. Toutes les fois que le vrai, le bien, le beau nous sont rendus présents, nous les atteignons dans une nécessaire aperception, dans un embrassement sympathique, en vertu de notre organi-

sation mentale. La métaphysique de Platon, d'Augustin, de S. Bonaventure, de S. Thomas, converge dans ces vues. Les péripatéticiens y signalent la meilleure base de notre aptitude congénitale à la certitude de la connaissance[1]. Le doute portant sur la portée des preuves de la vérité est le commencement de la sagesse, note le Docteur angélique. Mais le scepticisme étendu jusqu'à ces fondements de toute réalité, serait la négation arbitraire et irréparable de notre nature rationnelle [2]. Les tendances spontanées, les intuitions immédiates, sont la formule irréductible de notre activité psychique. On répéterait là-dessus avec Balmès : « La philosophie du bon sens est la loi de notre être. »[3] C'est en conformité de ces vues que S. Thomas a pu écrire que les vérités rationnelles professées par la communauté du genre humain ne peuvent être entachées d'erreur[4]. Seulement, et ceci a été méconnu par Jacobi, Lamennais et les fidéistes, ce jugement lui-même est le corollaire de la détermination et de l'évidence objective des choses, rendues manifestes à la raison.

Le fond, l'assise dernière de ces maximes, reste le principe de l'ordre et de la détermination appliqué à l'intelligence, selon cette parole d'Aristote : *La nature est en toute chose le principe de l'ordre* [5].

[1] Cf. Kleutgen, *ouv. cit.*, 3e diss., c. 1. « Alles was zur erkenntniss gewisser Wahrheiten nöthig ist, sei mit der vernünftigen Natur des Menschen selber gegeben ... Denn wir haben das deutliche Bewusstsein, dass wir nicht durch unsere Freithätigkeit jene Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Dinge in uns hervorbringen, sondern dass sie durch eine in das innerste Leben unseres Geistes eingreifende Nöthigung entsteht. Trotz dieser Nöthigung zweifeln wollen, heisst nichts anders, als unser Vezhältniss zur Wahrheit, d. i. unsere Unterordnung unter dieselbe nicht anerkennen wollen (no 230) ». — S. Th. I, q. 85, *De Veritate*, q. I, a. 12.

[2] Cf. Magy, *La raison et l'âme*. Paris, 1877.

[3] *Phil. fond.*, liv. I, c. 4.

[4] *Sum. cont. Gent.* II, 34.

[5] *Physic.*, liv. VIII, l. 3.

CHAPITRE III.

SOMMAIRE :

Principe de la *causalité* dérivé du concept de l'acte et de la puissance. — Éléments du concept de virtualité et d'actualité. — Échelle progressive des êtres réglée sur leur part d'activité. — Caractère objectif de la puissance et de l'acte ; intuition spontanée et démonstration de cette objectivité. — Le mouvement, la transition de la puissance à l'acte. — La cause : dans la conscience de ses actes l'âme s'atteint comme cause substantielle et permanente d'action. — Le principe de cause, spontanément perçu dans la conscience directe du moi, est un principe analytique — A la causalité efficiente se rattache la *causalité finale*. — La finalité, but spontané de l'être à se conserver et à agir, fatalement ou intentionnellement, dans le sens de sa nature. — La causalité et la finalité immanente, facteurs de l'ordre dynamique des choses et de sa portée objective.

Un péripatéticien autorisé, M. Domet de Vorges, écrivait récemment : « La métaphysique doit, de nos jours, chercher surtout dans l'âme ses exemples et ses types. Les phénomènes y sont plus simples, ils sont vus directement et dans leur nature propre. Les phénomènes du monde extérieur, au contraire, connus indirectement par leurs effets sur nous, changent tellement de caractère avec le progrès des sciences, que les exemples choisis parmi eux n'ont qu'une valeur douteuse et fugitive, que la découverte de demain pourra leur enlever. C'est donc dans les démarches de l'âme surtout qu'un fondement solide pour les notions métaphysiques peut être établi [1]. » Tous ceux qui ont suivi le mouvement de la science contemporaine s'avoueront la portée et l'exactitude de ces paroles. C'est surtout dans la formation de l'idée de cause qu'elles trouveraient une application triomphante.

[1] *Essai de métaphysique positive.* — Paris, Didier 1883, p. 194.

En considérant l'organisme dont se constitue le moi conscient, nous y avons démêlé, dès les premiers retentissements de l'activité vitale, une énergie complexe, faite d'actes multiples, émotionnels, sensitifs, intellectuels, et aussi de tendances, de puissances ou de forces, correspondant à ces opérations diverses. Il importe de préciser, dans les limites de notre sujet, ces éléments évoqués devant la raison par la stimulation de la vie consciente, et dont l'examen sollicite la pensée avec une vivacité prépondérante. Le problème de l'objectivité de nos connaissances tire des lumières décisives de cette constatation.

Je me sens *actif*. C'est l'idée primitive, spontanée, que je me forme de mon organisation. Qu'est-ce que l'activité? L'acte est le déploiement d'une force, d'une puissance ou virtualité quelconque. Ce sont là des concepts corrélatifs. La puissance dite active est la foncière capacité de la force. La puissance passive implique, dans un sujet déjà constitué, l'aptitude à recevoir l'application d'une énergie appropriée à sa condition. Cette double puissance exprime le rythme de l'activité et de la réceptivité que nous constatons dans chacune des facultés du moi, dans chaque agent cosmique, et dont l'alternance constitue la condition propre des êtres finis [1].

La nature est soumise à une évolution constante. Notre sensibilité, notre mémoire, notre imagination, notre raison, notre volonté, passent à chaque moment de leur virtualité initiale à une détermination plus complexe. Dans la succession des formes organiques s'accuse un manifeste progrès d'ensemble. La vie a été définie par H. Spencer, une série de correspondances internes s'adaptant aux correspondances du dehors. Avec leur clarté habituelle, Aristote et les Docteurs ont signalé dans la vie la détermination spontanée et immanente de certains êtres à leurs actes.

A mesure qu'il l'exerce, l'être agrandit le rayon de sa force propre et rétrécit, dans une égale proportion, la sphère de l'indifférence, de la passivité. Une induction jamais démentie

[1] Cf. Alb. Magn., *Métaph.*, l. IX. — S. Thomas, *Métaph.*, l. IX.

montre que l'activité est en rapport direct avec la perfection du vivant. La raison prononce, avec Platon et avec Aristote, que l'activité sans nul mélange de passivité reste l'attribut par excellence de la force infinie, cause première d'elle-même et de ses libres productions.

Leibnitz trouve qu'Aristote abusa de cette théorie, et qu'il aurait mieux fait d'indiquer le mode de passage de la force à ses effets. Il y a une certaine part de vérité dans cette remarque. Cependant le Stagirite a indiqué la dépendance de la puissance (δυνάμις) à l'égard de l'acte (ἐντελέχεια).

En son langage abstrait, Aristote appelle la puissance « le principe du changement dans un autre être, en tant que celui-ci est autre ». Ces termes indiquent simplement le principe naturel en vertu duquel une force réalise une modification en elle-même ou au dehors d'elle; ou encore la condition en raison de laquelle une force reçoit et subit une modification de la part d'une autre force [1]. Tel est bien, dans la philosophie grecque, le double concept de la puissance active et de la puissance passive [2].

A ce propos, S. Thomas réfléchit que la capacité, ou puissance passive, doit s'entendre des déterminations *où l'être*

[1] Cf. *Met.*, IV, 7. — « Réunissez, dit un péripatéticien moderne, les deux puissances (passive et active) dans un même sujet; concevez un être qui soit en possibilité de devenir, précisément parce qu'il est en puissance d'agir; concevez un être qui ne soit pas encore tout ce qu'il peut être, mais qui peut le devenir, en vertu d'une activité qu'il possède déjà. Alors vous aurez une *virtualité*, c'est-à-dire une activité faisant partie de la perfection formelle du sujet et le poussant vers sa perfection totale. Alors vous aurez une activité immanente, c'est-à-dire une activité dont le principe et le terme sont dans un même sujet, à la fois passif sous un rapport et actif sous un autre. Alors l'axiome *potentia appetit actum suum* aura un sens très réel; car il y aura dans le sujet, qui n'est pas encore, tout ce qu'il n'est pas encore, ce qu'il peut devenir, une inclination réelle, un principe actif de tendance vers une complète actualité; il y aura une appétence qui demande à être rassasiée. » — De Régnon, *ouv. cit.*, l. VII, § 4.

[2] S. Th. *In Met.*, IX, l. I. — Cf. I, q. XVIII, a. 3 ad 1 — Iª IIæ, q. III, a. 2 ad 3.

trouve sa perfection, le déploiement de ses énergies propres, au rebours des réactions opposées à sa nature. La gravité de cette déclaration est souveraine en ce qui concerne l'objectivité du concept de « puissance », que les cartésiens ont raillée, mais dont se préoccupent chaque jour davantage des penseurs éminents. La puissance active emporte une énergie délimitée par les besoins et les tendances internes, comme s'exprimait, avant Darwin, le profond Geoffroy St-Hilaire : tout le processus d'évolution de la nature et de l'esprit est basé sur la condition native de l'être, indépendante des analyses de la raison.

M. Vacherot relevait naguère le caractère très positif de la théorie aristotélicienne de l'activité et de la puissance [1]. M. A. Fouillée a traduit celle-ci en langage contemporain dans ce passage qu'il faut entendre tout entier : « On s'accorde à reconnaître aujourd'hui que nos sensations sont toutes des sensations de mouvement, et que ces dernières se ramènent à des séries de sensations musculaires qui, à leur tour, supposent l'effort musculaire. C'est par une série d'efforts que nous mesurons la quantité extensive. En même temps, nos sensations ont une quantité intensive, c'est-à-dire un degré d'énergie que nous mesurons par notre énergie propre. Enfin, les sensations ont des qualités spécifiques par lesquelles elles diffèrent les unes des autres ; penser, c'est percevoir ces différences, et cette « discrimination » est, selon M. Bain, la propriété irréductible de l'intelligence. — Or, si l'on met le plaisir et la peine hors de compte, comme de purs accidents, nous pouvons proprement appeler l'effet produit par le sentiment des différences un choc, un tressaillement, une surprise... M. Bain croit cette idée du choc entièrement irréductible, mais il n'est pas difficile d'y apercevoir deux éléments : action et passion... Et le critique ajoute : « M. Bain finit par le reconnaître : L'activité entre comme partie composante dans chacune de nos sensations et elle leur donne le caractère de composés, tandis qu'elle-même est une propriété simple et élémentaire. (*Emotions*

[1] *Le nouveau spiritualisme*, p. 163.

and Will, p. 297.) La conscience, avait dit M. Stuart Mill, « m'apprend ce que je *fais* ou ce que je sens, non ce dont je suis capable » (*Philosophie de Hamilton*, p. 551). Mais, pourrions-nous demander de nouveau, comment distinguer ce que je fais de ce que je sens ou subis, si je vois seulement la chose faite, l'état de choses réalisé sans aucun lien avec une puissance dont il dérive... » Toutes les doctrines sont obligées de s'accorder à la fin pour admettre un lien entre ce qui est et ce qui n'est pas, un principe d'action grâce auquel ce qui est *peut* donner ce qui n'est pas. C'est dans la conscience de notre activité que nous trouvons le type de ce pouvoir qui dépasse ses états présents par ses états possibles, de ce dynamisme supérieur au mécanisme qu'il anime. Les idées de possibilité, de condition, de raison suffisante, ne sont que les expressions indirectes et neutres d'un sentiment vif et d'une idée toute personnelle à son origine. Substituer à cette conscience du moi des notions abstraites, c'est laisser la proie pour l'ombre; la possibilité n'est, en définitive, qu'une puissance [1]. »

Il est manifeste que la virtualité présuppose toujours un acte, une force. L'acte est antérieur à la puissance et a sur elle la primauté logique, la priorité de nature et, d'ordinaire, celle de temps [2]. — Toujours, écrit en ce sens S. Thomas, toujours, avant ce qui est en puissance, il y a un moteur, et ce moteur est en acte. De la sorte, le sujet est en puissance avant d'être en acte; mais antérieurement à l'être en puissance, a dû exister un être individuel en acte » [3]. — Aussi, dans le « devenir » des énergies cosmiques, Hégel, comme Héraclite, a fini par reconnaître une tendance confuse à s'ordonner, à se développer selon un rythme d'incessant progrès. Cette tendance innée serait déjà le germe de toute activité. L'instinctive raison de l'humanité, infaillible comme la nature, n'a jamais reconnu droit de cité à la potentialité absolue, même dans les cosmo-

[1] *La Liberté et le déterminisme*, Paris, Germer, 1872, pp. 104, 113.
[2] Aristote : *Met.*, IX; 8.
[3] *Ib.* IX; 7.

gonies absurdes des peuples primitifs. Seul, M. Renan a placé le germe de l'univers dans la virtualité pure, avec le « temps » pour coefficient... Catégorie aussi vide que cette puissance même : néant au second degré invoqué comme source de toute réalité! La thèse nuageuse de l'auteur des *Dialogues* ne serait sans doute qu'une philosophie en matière de « divertissement », comme il a lui-même nommé quelques-uns de ses écrits.

Chaque groupe spécifique d'êtres, aussi bien que chaque individu, a ses activités propres. Avec une évidence qu'on oserait appeler définitive, notre moi conscient pose la positive et concrète réalité de l'énergie actuelle et de la puissance dans le déploiement progressif de ses énergies multiples. Les choses du dehors présentent les mêmes conditions de la virtualité et de l'acte. Ce concept fondamental est donc *objectif*, puisqu'il comporte une nécessité universelle. Il ne dépend pas de la raison ; au contraire, il s'impose à elle comme une loi de nature. Ce n'est pas seulement un principe régulateur de l'intellect, condensant les multiples apparitions dans l'unité de leurs conditions : c'est un principe constitutif des choses. Le mirage des nuances ne saurait s'étendre à ces conclusions ; le monde autant que l'esprit est tributaire de cette oscillation incessante qui le porte de la puissance à l'acte, ce double pôle des réalités finies.

La transition de la puissance à l'acte est le « devenir », ce qu'Aristote et les docteurs nomment le *mouvement*. En langage péripatéticien, le « mouvement » implique le rapport de l'être avec sa capacité foncière et, en outre, un rapport avec une détermination ultérieure où il trouve une perfection nouvelle. Aristote a pu définir cette transition : l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est formellement en puissance. Ce « devenir » constitue un *acte imparfait*, en voie de se compléter [1]. Or, la puissance active donnant, par son influence, l'existence à un autre être ou une détermination nouvelle à celui-ci, fonde, dans sa signification générale, le concept de la *cause*. La cause

[1] Cf. S. Th., *Physicor.*, III, l. 2.

préexiste donc à son terme en priorité d'ordre ou de nature, et d'habitude aussi, en priorité de temps, à la différence des simples *conditions* et des causes accidentelles.

Tous ces concepts, et les faits fondamentaux dont ils sont l'expression, sanctionnent à leur manière la loi génératrice de la dynamique des êtres, primitivement perçue dans l'intuition directe du moi : l'enchaînement des phénomènes et des forces dans leur invariable corrélation. Sans sortir du cadre des perceptions internes, Kant est allé jusqu'à écrire : « Comment l'apparition pourrait-elle se réaliser s'il n'y avait quelque chose qui apparût [1] ? » Simple indication du phénomène, dirait-on peut-être ! Mais, répliquait déjà Jacobi, si la cause phénoménale est requise pour expliquer « l'apparition », le noumène ou l'objet sera-t-il moins nécessaire pour rendre compte du phénomène ? Nous relèverons en son temps la portée de cette réponse.

Les métaphysiciens remarquent que, dans l'évolution de son énergie, la cause ne subit pas de changement interne. L'action, en son concept formel, se termine dans le sujet passif. Elle serait à tort considérée comme un intermédiaire entre l'agent et le produit de ce dernier. En rigueur, elle consacre simplement une priorité d'ordre dans le principe de l'énergie : le changement interne dans l'agent est de soi accidentel au concept de cause, aussi bien que l'antériorité de temps. Dans les êtres finis, cependant, les actes immanents eux-mêmes supposent un fonds de virtualité et d'indétermination, auquel l'application actuelle de la force a précisément pour but de mettre fin, en opérant le passage de la potentialité à la réalité. Dans ces actes internes, ce fonds préexistant d'activité mêlé d'une part d'indétermination reste la raison du « devenir », du mouvement, et le sujet s'y révèle toujours en puissance à l'égard du complément d'actualité donné à ses facultés : *Omne quod movetur ab alio movetur.* — La notion d'acte précède logiquement la notion de puissance, conclut Aristote. C'est par l'idée de l'acte

[1] *Kritik d. r. V.* Einleit.

que l'on acquiert l'idée de puissance.... Il est d'absolue nécessité que la notion et la définition de l'acte précèdent la notion et la définition de la puissance [1]. Il en est de même de la cause.

Par quelle voie la *force active* se révèle-t-elle à l'esprit, au point de vue spécial qui nous occupe? Avec une évidence incontestable, l'organisme conscient nous a apparu comme une force autonome, persistant en son unité intime sous le flux des modifications passagères, comme le sujet de celles-ci, enfin. L'esprit a le sentiment vital, l'immédiate intuition de la dépendance de ses actes à l'égard de l'énergie centrale en laquelle ils convergent. C'est grâce à l'expansion de cette énergie que ces opérations naissent, se poursuivent, s'associent, se terminent. C'est dans ce foyer intérieur que subsiste leur souvenir. Les opérations multiples dérivent du fonds intime du moi : elles ne sont concevables qu'à la condition d'être rattachées à ce dernier. Le moi se manifeste à nous comme *force substantielle*, présente à elle-même et survivant, en son intimité consciente, à la succession ininterrompue des phénomènes [2].

Cette dépendance de nos actes à l'égard de leur sujet, la raison ne la crée pas, elle la constate. L'idée de substance n'est pas simplement un fantôme engendré par l'esprit, c'est un concept basé sur la réalité. — L'expérience sanctionne son universalité dans le monde matériel comme dans la sphère de la conscience. Réduisez tous les phénomènes physiques à des modes de mouvement : ces mouvements ne devront-ils pas s'intégrer selon des rapports fixes dans un substrat incommunicable et persistant, à la différence de ses propriétés transitoires? Le renouvellement incessant du tourbillon vital ne s'accomplit-il pas selon une orientation stable, où le passé se rattache au présent, non seulement dans la mémoire actuelle, mais dans l'unité de type de chaque espèce?

Comme le note Cajétan de Vio, le célèbre interprète de S. Thomas, ç'a été l'erreur d'un certain nombre de formalistes

[1] *Met.*, l. IX, c. 8.
[2] S. TH., I, q. 77, a. 1. — SUAREZ, *Met.*, d. 35, § 3.

d'accréditer la notion des essences et des substances naturellement séparables de leurs propriétés. En dépit de Scot, on en vint, de cette façon, à poser la substance comme une sorte de réceptacle plastique sur lequel se greffent les attributs, au lieu d'y signaler la « cause interne » de ceux-ci. L'intuition immédiate saisissant le moi comme une énergie conditionnée par ses actes, signalait d'avance le vice de ces conceptions.

Avec Aristote, S. Thomas marque cette subordination des facultés et des énergies propres à l'égard de la substance. Celle-ci n'est point accessible en elle-même, dans son mode de subsistance physique [1]. C'est par ses effets, par ses caractères et ses qualités diverses que nous discernons la « cause substantielle », l'essence réalisée; et cette connaissance est progressive et imparfaite. C'est la doctrine de l'École; et elle exprime l'un des aspects acceptables de l'agnosticisme et du phénoménisme. Seulement, et ceci, après Hamilton, MM. Taine et Herbert Spencer l'ont trop laissé dans l'ombre : les propriétés sont unies et ordonnées dans chaque être, d'une façon stable, selon leur type spécifique. « L'existence est le propre des individus », dit Aristote, d'accord en ce point avec la science positive [2]. La substance individuelle est le principe déterminant les forces immanentes à l'action (*principium quod*). Mais cette détermination emporte l'applica-

[1] Quia tamen formæ substantiales quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni. — I; Q. 77, 1. — ... Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus, in designatione essentiarum. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium. — *De Anima,* lect. I. — Quandoque id quod est notius quoad nos non est notius simpliciter, sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiæ et virtutes rerum, propter hoc quod in materia sunt, occultæ sunt, sed innotescunt nobis per ea quæ exterius de ipsis apparent. Unde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus qui sunt notiores *quoad nos* et *non simpliciter*. — D. Th., *In poster. analyt.*, l. I, c. 2; l. IV, n. 16. — Cf. Suarez, *Metaph.*, Disp. 35, s. 3, n° 5.

[2] Cf. mon *Essai critique sur la phil. de S. Anselme,* c. III.

tion de la nature, des propriétés constitutives de l'être (*principium quo*). La substance revêt la dignité de personnne, lorsqu'elle subsiste avec une autonomie libre de violence et de contrainte interne, dans la complète possession de son activité.

Locke qui, le premier parmi les modernes, a combattu la notion de substance, a parfaitement montré que les êtres ne nous sont accessibles que par leurs propriétés. Pas plus que MM. Bain et Taine, il n'a réussi à réduire les types réels à la collection de leurs attributs. Descartes et Spinosa ont confondu l'idée de la substance avec celle de la cause absolue [1]. — En la plaçant dans l'existence autonome de « l'être substantiel », dans son indivisible et individuelle unité, empêchant d'attribuer celle-ci à aucune autre réalité, tandis que nous y rapportons les qualités accidentelles comme à leur substrat, Aristote se faisait l'exact exégète de la nature [2]. L'observation, l'analyse, démontrent que les multiples accidents sont distincts de l'individualité permanente en laquelle ils se superposent et se succèdent, sans que cette succession brise l'identité du sujet qu'ils recouvrent.

Les phénomènes passagers et variables sont les attributs dits accidentels, dans leur opposition au foyer persistant et irréductible qui est la substance. Ces accidents eux-mêmes présentent une certaine nécessité, observe S. Thomas, puisque la substance ne saurait exister à part de quelques-uns d'entre eux. Mais leur actuelle inhérence à l'être substantiel peut s'accomplir selon des rythmes divers : au contraire, le sujet des propriétés, le type essentiel, ne peut ni varier, ni périr. Nous pouvons nous représenter celui-ci sans l'individualiser

[1] Les questions afférentes à la distinction des accidents d'avec la substance et à leur séparabilité de celle-ci, aux caractères de la personnalité, sortent du présent débat. Voir sur ces points l'ouvrage classique de Tiphanius : *Declarationes ac definitiones scholasticæ de hypostasi et persona.*

[2] Cf. SUAREZ, *Disp.*, 33. — DOMET DE VORGES, *Essai de métaphysique positive*, pp. 170, suiv.

par tels ou tels caractères concrets : nous rattachons forcément ces derniers à leur fonds spécifique. C'est pour cela qu'Aristote tenait que nous percevons la substance avant l'accident [1]. Seulement, cette assertion du Stagirite doit s'entendre du concept *adéquat* de l'être substantiel dans son anthithèse avec les accidents. En réalité, c'est par l'observation des phénomènes que nous formons au début la notion de la substance. En outre, dans cette genèse, le sentiment spontané de notre moi, base des changements et des actes individuels, préexiste aux fonctions et aux modifications ultérieures. Selon l'observation de M. A. Fouillée, quand M. Taine différencie l'existence réelle de la possibilité, en ce que, dans cette dernière, « toutes les conditions, moins une, sont données », ce chef de l'école phénoméniste confond la possibilité avec l'impossibilité, puisque, de son propre aveu, la substance n'existera jamais sans cette condition finale. Pour rendre compte de celle-ci, il faut donc dépasser la simple juxtaposition des propriétés, et reconnaître le principe interne qui les associe dans l'unité incommunicable de leur type spécifique. Ce principe serait la subsistance, l'autonomie substantielle [2].

Dans l'individu humain, Stuart Mill l'introduit lui-même « en opposant une cause inconnue (la matière) au récipient inconnu (l'esprit) » [3]. C'est encore là le « fonds inconnu » le « quelque chose d'impressionné » distinct des « impressions » d'où M. H. Spencer dérive les manifestations extérieures, comme Kant déduisait les phénomènes du noumène inaccessible. Le concept de la substance s'impose, en sa nécessité logique garantie par l'observation, jusque dans l'aperception immédiate du moi.

Des penseurs éminents, comme M. Renouvier, rejettent cette notion, parce qu'ils envisagent à tort la substance comme une

[1] *Met.*, l. VII.
[2] *De l'intelligence,* pp. 48, 175.
[3] Cf. A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme,* p. 115. — *Phil. de Hamilton*, Tr. Cazelles, p. 252, note. — *Premiers principes*, p. 68.

entité existant à part des phénomènes, comme un être en soi, au sens des formalités combattues dans toutes les écoles par les maîtres les plus autorisés. Avec une meilleure intelligence du problème, le chef de l'école expérimentale d'Allemagne, le Dr Wundt, reconnaît dans l'idée de causalité appliquée à la force substantielle le fondement de la science. Elle dérive directement du principe générateur de l'ordre immanent des choses, dont l'intuition du *moi* nous a suggéré les facteurs spontanés [1].

Cette force substantielle et permanente est l'antécédent nécessaire, « l'antécédent inséparable » des opérations multiples de l'être. Mais la coexistence du moi et de ses démarches se présente à nous avec un caractère spécial.

Dans une mesure très considérable, le moi, l'esprit conscient, la personne humaine, enfin, détermine intrinsèquement ses actes, et se rend témoignage à soi-même de cette autonomie dans l'action. C'est par l'influx et à l'appel de l'esprit que sont mises en branle les activités immanentes. Non seulement le moi est un être déterminé, c'est un être qui se détermine soi-même. Nous avons, de la sorte, l'intuition directe de nos actes et celle de leur production par nous-mêmes. En dehors de nous, nous ne saisissons, d'une façon immédiate, que la succession des événements. Toutefois, en des cas nombreux, l'expérience permet de les rattacher les uns aux autres par ce principe d'efficience qui est la causalité même. Est-il raisonnable de nier l'essentielle différence de l'effet et de la cause, comme l'a tenté M. A. Bain, à charge d'ajouter que le phénomène qui possède l'antériorité de temps est appelé d'ordinaire la cause de l'autre ? Qu'apercevons-nous dans les synthèses chimiques, dans les réactions de la physiologie, dans tous les phénomènes observables de la science expérimentale ? Des faits résultant de la concurrence de certaines conditions déterminées, précises, et s'offrant universellement à l'expéri-

[1] Cf. S. Th., *Met.*, l. V, l. 10; l. VII, l. 5. — *Quodlibet* 2, a. 4. — *Op.* 48, *Tr. de subsist.* — I, Q., 29, a. 1, 2.

mentateur comme le terme de l'action de celles-ci. Ces phénomènes accusent donc, dans leur réalisation concrète, l'exercice d'une influence amenant l'état final. Invariablement, dès que cette influence s'applique, dès que les conditions observées sont réunies, l'effet se produit. La raison n'arrivera pas toujours à définir la nature ni le mode de l'influx auquel l'événement doit sa naissance. Mais en tous cas elle prononcera que l'effet, comme tel, se rattache à ses facteurs constitutifs dans sa corrélation naturelle avec l'élément déterminant, avec l'antécédent invariable, avec la cause propre. Se souvenant alors de la subordination nécessaire des opérations psychiques à la volonté libre, la raison prononce, dans une généralisation légitime, qu'il serait absurde que le phénomène engendré dérivât du néant, ou de lui-même, ce qui est la même chose : il relève et peut relever uniquement du concours de certaines énergies ; il se pose à titre d'effet à l'égard de celles-ci, et leur efficacité constitue la causalité. Cette conclusion vaut pour les causes internes ou immanentes, aussi bien que pour les causes agissant au dehors d'elles. Mais la notion de cause, dans ses radicaux primitifs, n'en est pas moins émanée à l'origine de l'observation interne de notre activité consciente. A tort, Victor Cousin a signalé dans cette idée la projection arbitraire des conditions natives du moi, comme M. H. Spencer y montre une résultante de la structure de notre esprit. Elle ne se réduit pas non plus à la permanence de la force ou de la substance, selon la théorie incomplète et spécieuse d'Hamilton. La causalité, enfin, n'est pas réciprocité absolue de l'effet et de ses principes, comme le voulait Kant, compromettant de la sorte le problème de la liberté : elle est détermination réelle des conséquents par les antécédents. Elle consiste, en définitive, dans le raccordement des phénomènes du dedans et du dehors à leurs radicaux irréductibles, opérant selon un rythme fatal ou par sélection libre.

En nous, nous faisons nous-mêmes la détermination ; nous y créons la succession et la dépendance du phénomène à l'égard de notre énergie interne, puisque c'est nous qui disciplinons cette dépendance et qui, pour une grande part, la régissons à

notre gré. Voilà le fait révélé *par l'intuition du moi*, par la force consciente *productrice du fait consécutif*, que celui-ci soit une pensée, un acte de volonté ou un mouvement imprimé aux organes, en vertu de la force motrice de l'esprit qui leur est substantiellement uni. « La succession des effets, écrit Kant dans un passage célèbre et dont nous aurons à nous souvenir plus tard, vient uniquement de ce que la cause est incapable d'épuiser d'un seul coup son effet intégral ». C'est de la causalité empirique que le philosophe prononce cet adage. En est-il moins vrai que, dans le monde extérieur aussi bien que dans le moi, l'observation sanctionne la subordination genétique des phénomènes à leurs facteurs. L'analyse ne nous persuade-t-elle point que toute force s'exerçant dans le temps et dans l'espace reste solidaire de la succession dans la série des apparitions produites par son efficience. Ce n'est pas là seulement une construction de l'objectivité au sein de la subjectivité, pour parler avec M. Fouillée, dans sa critique triomphante des vues de Kant sur la causalité : c'est la constatation empirique et rationnelle de l'élément objectif dominant jusqu'aux faits subjectifs de l'aperception.

L'influence de la cause peut être d'ordre interne ou externe. Le premier cas suppose un principe déterminant : c'est la cause efficiente; et quelque fond préalable sur lequel tombe l'efficience : c'est la cause matérielle. La seconde hypothèse comprend le but de l'efficience ou la cause finale; enfin, l'adaptation de l'acte, de l'effet à un type-modèle ou la cause exemplaire. La fin, ce terme ultime de l'action, est le principe réel de celle-ci; elle pénètre les autres causes et leur donne leur tonalité et leur nature propre. — La modalité spéciale de ces principes d'action s'appelle la *causalité* [1].

Ce que Stuart Mill, après Hume, voulait nommer « l'anté-

[1] Voir sur les rapports de ces causes S. TH., *In Met.*, V, l. 2, 3. — Sur la notion de cause, la doctrine péripatéticienne est commentée par S. THOMAS : *Physicor*, l. I, lect. 1, 10. — *Métaph.*, l. V, l. 1. — *Op.* 31. — I, Q. 33 et Q. 45.

cédence invariable, » n'exprimerait donc que le côté superficiel, extérieur de la relation de l'effet avec les *conditions productrices*; et, en ce cas, la question reste ouverte entre les critiques et les défenseurs de la notion de cause : ou bien, « l'invariabilité de la séquence » implique la dépendance directe de celle-ci à l'égard de l'antécédent et la détermination réelle de l'effet par cet antécédent; et cela même serait en définitive l'énoncé de la loi de causalité [1].

[1] Nous voulons entendre sur le concept de la cause les représentants attitrés de la doctrine d'Aristote et de la psychologie de Descartes : « L'idée de cause, écrit M. Domet, est peut-être plus facile encore à établir, dans son caractère fondamental, que celle de substance. Ce caractère est, en effet, l'activité. Elle nous est très familière : nous la trouvons dans nos propres actes... L'acte, c'est l'existence transportée du producteur au fait produit. Qui voit l'acte voit du même coup le fait, sa production et le producteur. Eh! si vous cherchez hors de vous, vous ne trouverez pas sans doute ce spectacle de l'activité féconde. Il n'y a qu'en vous que vous le saisirez directement, parce que c'est en vous, en définitive, que vous atteignez le plus profondément la nature des choses. Hume a voulu chercher la notion d'activité dans les faits matériels. Il ne l'a pas trouvée, il l'a niée et en est venu à cette opinion, contraire à toute logique, que la cause n'est que l'antécédent nécessaire. Maine de Biran a cherché l'idée de cause dans la notion de mouvement volontaire. C'était encore s'adresser à côté. Si nous savons que notre volonté agit sur nos membres, nous ne la voyons cependant pas produire cette action; nous ignorons même comment elle se produit. Cousin a approché de plus près; il a cherché le type de la cause dans la production même de l'acte de volition. Plusieurs en ont conclu que l'idée de cause n'est qu'une application plus ou moins vague aux choses de l'idée de volonté. L'esprit humain n'applique pas ainsi brutalement les conceptions qu'il possède : il est beaucoup plus sûr qu'on ne le croit dans ses analyses. Il sent très bien que nos actes ne peuvent s'appliquer, dans leur nature spécifique, aux choses du dehors. Aussi n'y cherche-t-il qu'un type général, un type représentant les conditions essentielles de l'être. Ce type, il peut dès lors l'appliquer légitimement à toutes choses; car tout ce qui est a les conditions essentielles de l'être. C'est moi, par ma propre efficacité, qui donne l'existence à ma pensée, à ma volition; elle n'existe que par moi et par l'exercice de mon activité. Cette idée d'être par quelque chose, que nous trouvons en nous, est la base de l'idée de cause; et nous avons bien le

Bien entendue, cette loi ne serait pas distincte des principes de la *raison suffisante* et de la *continuité dans la nature*, formulés par Leibnitz. Ces deux axiomes se vérifient dans les phénomènes actuels : l'axiome de causalité tombe plutôt sur les effets à venir [1]. Les considérations de M. Taine sur la loi de la « raison

droit de l'appliquer au dehors, car elle est la condition essentielle d'une certaine catégorie d'existences. La notion de cause est donc, fondamentalement, la notion d'une chose qui est par une autre. Cette idée, nous la trouvons en nous. Nous n'avons pas besoin de supposer la forme innée de Kant; cette forme est le produit naturel de notre expérience interne... L'idée de cause est vraiment autre que celle d'activité; mais elle en dérive. Elles ont toutes deux un fond commun : l'idée d'être par quelque chose. » (*La constitution de l'être,* p. 33, Paris, 1886). A notre avis, Maine de Biran et Cousin auraient accepté absolument cette vue, mais ils ont tâché de montrer dans les actes volontaires l'application la plus manifeste du concept de cause. Des disciples étroits ont exagéré leurs théories, au fond très justes. Le mode de production des actes ou des mouvements volontaires n'était qu'affaire secondaire en ce débat. M. Bouillier a parfaitement rappelé que les actes inconscients sont eux-mêmes du domaine psychologique, et que Maine de Biran l'avait trop oublié aussi bien que Cousin. Comment l'inconscient rentre-t-il, cependant, dans la sphère de la psychologie? Manifestement, parce que nous le connaissons, indirectement du moins, par l'analyse de ses effets. C'est pour cela qu'on nommerait mieux ce groupe de phénomènes « subconscients », l'inconscient absolu étant pour l'esprit une pure inconnue. C'est de cette manière certainement, et en plein accord avec M. Domet, que le plus cher et le plus profond des disciples de M. Cousin s'en est exprimé : « La psychologie, écrivait Émile Saisset, tant dédaignée de certains savants, n'a pas les découvertes inattendues et les applications éblouissantes de la physique et de la chimie, mais elle a un avantage incomparable : elle saisit une cause. Au delà des faits, au-dessus des lois, elle atteint un principe, elle le saisit d'une prise immédiate, elle peut le décrire, l'analyser et en marquer les attributs essentiels. Cette cause, c'est l'être qui a conscience de lui, c'est le principe qui sent, qui pense, qui veut, qui meut. Là est le type de la notion de cause. On se rit des causes finales et des causes efficientes; mais, quand je fais un acte de

---

[1] Cf. A. Fouillée, *Philosophie de Platon,* t. II. — *La liberté et le déterminisme,* p. 175.

explicative des choses », sont une sanction triomphante de la loi de causalité, et s'accorderaient presque de tous points avec la doctrine d'Aristote et des Docteurs. Dans la génération de ce principe, le procédé d'observation expérimentale s'unit à l'intuition de l'esprit. L'attribut n'y est pas uni au sujet par un

volonté, voilà une cause efficiente, une cause intentionnelle agissant pour une fin. Avec la cause, la psychologie me donne la substance, qui n'est que la cause considérée dans sa virtualité; elle me donne l'unité, l'identité, la durée, toutes les notions essentielles. C'est ainsi que la psychologie fournit une base expérimentale à la métaphysique. Elle doit un tel privilège à ce que, seule entre toutes les sciences d'observation, elle saisit autre chose que des faits et des lois : elle est l'intuition immédiate d'une cause. » (*L'âme et la vie*, pp. 81-82.) — Écoutons sur le même sujet M. P. Janet : « La conscience ne me donne pas seulement l'être et le phénomène, mais le passage de l'un à l'autre : ce passage est l'activité ... L'être que je sens en moi est un être actif éternellement tendu, aspirant sans cesse à passer d'un état à l'autre : c'est un effort, une tension, une attente, c'est quelque chose de tourné vers le futur, une anticipation d'être, une prélibation de l'avenir. La vie n'est donc pas seulement une *existence*, c'est une *action;* et le sujet pensant n'est pas seulement un être, c'est une activité, c'est une force. — Si le moi a conscience de lui-même comme être, il en a conscience comme substance : car la substance est ce qui *est* en opposition à ce qui *paraît*. Si le moi a conscience de son activité, il a connaissance de lui-même comme *cause;* car causalité et activité sont une seule et même chose. La cause, c'est ce qui agit. Le moi trouve donc en lui-même, par la conscience, le type de la substance et de la cause ; et c'est de lui-même qu'il tire ces deux notions fondamentales. » *Op. cit.*, p. 110. — Rappelons seulement ici l'admirable doctrine de S. Thomas sur la connaissance habituelle que l'esprit a de soi dans sa présence intime à lui-même — Nul, à notre connaissance, n'a mieux établi l'irréductibilité du moi, au sein des déviations de l'organisme et du raisonnement, que M. Fouillée dans sa polémique victorieuse contre M. Taine : *La liberté et le déterminisme*, p. 117, sqq. Ce point sort de notre sujet : nous ne nous attachons dans cette étude qu'aux références immédiates du moi. Mentionnons ce passage saillant : « Le moi n'est pas seulement, comme la perception, comme le souvenir, une induction, un postulat, une croyance, c'est une donnée immédiate sans laquelle aucune autre chose ne peut être donnée. Je ne sens rien si je ne sens pas ma propre existence; je ne connais rien (pas même les états hallucinatoires) si je ne me connais pas moi-même et si je ne me distingue pas de ce que

jugement fondé exclusivement sur l'expérience, mais sur le rapport nécessaire et absolu des deux termes.

La raison ne peut se représenter une évolution de forces sans y associer du même coup l'idée des conditions génératrices de cet état nouveau. Nous l'avons vu : révoquer en doute cette conclusion, c'est nier la loi de détermination de l'être et de la pensée : c'est aboutir à la métaphysique du hasard et du néant. Cette nécessaire connexion des deux termes de la loi de cause fonde son universalité, dans l'ordre de la réalité comme dans celui de la possibilité pure. Nous sommes ici en présence d'un principe analytique *a priori*; et sa portée subjective est basée sur son objectivité essentielle.

Locke, parfois interprété avec une subtilité mesquine, a tenu que la sensation nous donne la notion de cause. N'aurait-il pas simplement entendu signaler l'efficience réelle des corps les uns sur les autres, et l'universelle nécessité du rapport des phénomènes, *sensibles et psychiques*, avec leurs principes déterminants? Il a reconnu, d'une façon formelle, en tout cas, que la vraie intelligence de la causalité nous est livrée par la conscience de nos actes personnels [1].

« L'attente certaine de la séquence », à laquelle Hume prétendait réduire la loi de causalité, et qui se retrouve dans l'hypothèse de « l'antécédence invariable », repose sur notre ignorance du mode de production de l'effet : c'est une pure équivoque, ou la méconnaissance du véritable état de la question. — Hume a eu raison de tenir que nous pouvons connaître

je connais. Le moi est donc plus qu'une supposition; il est l'objet de conscience impliqué dans toute conscience, l'intuition identique enveloppée dans les intuitions les plus diverses. » — « La multiplicité qui est en moi n'est pas une multiplicité physique, comme celle d'un agrégat dont les parties peuvent subsister chacune en elle-même, c'est une relation d'un autre genre, qui ne peut se confondre avec celle de juxtaposition, de coexistence physique, de succession numérique. Voilà pourquoi nous la posons à part, comme étant la relation originale de la cause à l'effet, de l'activité à sa manifestation. »

[1] *Essai sur l'entendement humain*, t. II, c. 21, 23.

un effet sans remonter pour cela à sa cause. Mais du moment que *l'idée d'effet* se pose devant notre esprit, celui-ci doit nécessairement concevoir la notion corrélative de cause ou de raison génétique de l'événement. La formule : *il n'y a pas d'effet sans cause* est une pétition de principe, en sa forme défectueuse; mais celle-ci disparaît dans l'énonciation philosophique : tout ce qui devient implique un principe de détermination.

Conformément à tout son système, Kant ne pouvait reconnaître au concept de cause et de substance l'objectivité réelle. Toutefois, dans la sphère des phénomènes, il s'est vu amené à raccorder les perceptions multiples à ce qu'il appelle « le principe des apparitions [1] ». Nous le verrons plus loin avec un détail suffisant : « l'objet en soi », le noumène est pour lui ce « foyer réel des phénomènes », terme d'une aperception qui dépasse les conditions de l'expérience. Le moi conscient ne sort pas, aux yeux du critique, de la sphère de la représentation : dans ce cadre, toutefois, il est la synthèse, le centre perspectif des sensations, des schèmes de l'imagination et de la mémoire sensibles, des intuitions de l'esprit enfin. — Dans le département de la connaissance empirique, Kant rattache tous les changements accomplis dans le temps et dans l'espace à l'usage incessant du concept de cause, enchevêtré à toutes les catégories, selon la remarque très juste de M. Fouillée. D'eux-mêmes, les sens ne construisent point la synthèse des impressions : celle-ci est l'œuvre de l'imagination appuyée sur la notion pure de l'activité, de la cause. Selon Kant, en tant que cette notion s'applique à des événements, à des faits, elle reste circonscrite dans le domaine de l'empirie et ne peut prétendre au rôle d'un principe nécessaire, absolu. La pensée est tenue de se conformer à l'axiome d'identité, sous peine de devenir un non-sens. Mais la possibilité, la nécessité des phénomènes dépend de leur fond interne. La réalité de l'existence individuelle est déduite du fait de la pensée. — En dépit de ses vues systématiques et dans les limites de la représentation, Kant a

[1] Cf. Volkelt, *I. Kants Erkenntnisstheorie*, p. 106 sqq.

fini par sanctionner la subordination des conséquents à leur antécédent invariable. C'est le jugement de ses meilleurs interprètes. Nous ne dirions pas avec M. Fouillée : « Le vrai concept pur est celui de cause », mais l'on ajouterait avec ce philosophe : « Dans ce qui, pour Kant, n'est qu'un concept vide de la raison, nous avons trouvé le centre le plus vivant de notre être, la volonté ».

Le concept de causalité étend la connaissance du sujet, de la cause, puisqu'il rattache le phénomène à son principe. La loi de causalité amplifie notre science rationnelle des choses. Son objectivité nous a apparu, avant tout, dans la dépendance intrinsèque de nos déterminations psychiques et de nos mouvements corporels à l'égard de notre volonté; dépendance emportant, non une association extérieure, mais un lien interne, régi à notre gré et manifesté dans l'évidence intuitive de l'expérience immédiate, en son universelle nécessité. — La plupart des modernes signalent dans les *phénomènes internes* le symbole par excellence de la causalité. Quand on se trouve aux prises avec le difficile problème de l'objectivité comme avec celui de l'absolu, on se décide, enfin, à se réfugier sur le terrain ferme de la conscience, quitte à construire, pour le reste, l'édifice idéologique sur des concepts logiques, d'eux-mêmes abstraits et vides, dès qu'on les isole de la force centrale, où se révèlent excellemment leurs rapports et leur positive portée. Certes, les déterminations internes impliquent des modifications correspondantes du cerveau, ainsi qu'en avertit déjà S. Thomas dans une vue supérieure à son siècle. Nous n'avons pas la connaissance spontanée de cet état organique, mais nous avons le sentiment immédiat de notre énergie personnelle, en tant qu'elle se révèle à nous comme facteur dynamique de ses démarches libres, comme sujet permanent de ses actes multiples et successifs. « La connaissance analytique que nous avons de notre existence est successive et multiple, dit M. Fouillée. Au contraire, le sentiment spontané, la conscience immédiate de l'être propre ou de l'action propre est absolument indécomposable et irréductible ; ce n'est pas

une résultante tardive des sensations, mais un élément immédiat et toujours présent à chaque sensation, élément sans lequel la sensation ne serait pas sentie [1]. »

Un penseur contemporain, M. de Broglie, a noté que la formule définitive de la loi de causalité s'énoncerait bien en ces termes : « le plus ne peut dériver du moins ». C'en serait, à coup sûr, une expression très heureuse, très utile aussi en ses applications innombrables. Après ce que nous avons dit, elle se justifie d'elle-même et se ramène au principe de contradiction ou de détermination.

Nous n'envisageons dans cette vue synthétique du moi que la causalité dite efficiente. Elle est inséparable, en fait, de la causalité finale. Celle-ci est le but de l'efficience, la raison dernière du mouvement (τὸ οὗ ἕνεκα d'Aristote). Ce terme est atteint d'une manière plus ou moins passive dans les êtres inorganiques. Il est poursuivi avec conscience et réalisé à titre de but intentionnel par les êtres doués de connaissance et, pardessus tout, par les agents libres. — Mais, à tous les degrés de l'échelle des choses, le terme, la cause finale, présentent un caractère indéniable d'objectivité : l'énergie, l'effort de l'être ou de la faculté à l'égard de leurs actes naturels, que ces actes soient immanents ou externes. Sur ce terrain encore, nous voilà en présence d'une stimulation universelle aussi nécessaire, aussi objective que l'être lui-même. La finalité, selon la doctrine d'Aristote, est, en chaque chose, la poursuite de son développement envisagé comme son bien propre, comme la cause finale est ce même bien, recherché avec conscience et avec spontanéité [2]. L'expérience intérieure témoigne avec un irrésistible éclat de cette recherche.

[1] *La liberté et le déterminisme*, p. 115.

[2] ... Naturam operari propter aliquid est manifestum in animalibus, quæ neque operantur per inquisitionem, neque per deliberationem ... Ulterius autem procedenti de animalibus ad plantas, in iis etiam apparent quædam esse facta ut utilia ad finem ... manifestum est quod causa finalis invenitur in iis quæ fiunt et sunt a natura, scilicet propter aliquid operante. (*In II Physic*, l. 13.) — Cf. la savante étude de M. de Lantsheere : *Le Bien*. - Louvain, Peeters, 1886, p. 24 suiv.

Un écrivain belge, M. le Dr J. De Coster, a récemment résumé à cet égard la doctrine d'Aristote, très conforme à la méthode positive : « Pour ceux, dit-il, qui ne veulent pas voir partout, avec les partisans de l'occasionalisme, des interventions spéciales de la cause première et dépouiller les êtres de la nature de toute activité propre, il y a deux manières de concevoir la direction que la cause première imprime à son ouvrage. Ou bien tout se réduit (du moins pour ce qui est du ressort exclusif de la matière) à des dispositions initiales et à des mouvements initiaux calculés tout exprès pour permettre à point nommé la réalisation de certaines fins : c'est le mode extrinsèque de finalité. Ou bien cette impulsion, toute du dehors, quoique nécessaire, ne suffit pas : les êtres, outre l'impulsion qu'ils ont reçue du dehors, éprouvent des inclinations venant du dedans. La tendance des êtres vers leurs fins n'est pas exclusivement passive, comme celle de la flèche, c'est-à-dire le fait d'un mouvement reçu. Les êtres tendent à certaines fins activement, en vertu d'un mouvement ou d'une activité propre dont leur nature même est le principe. En d'autres mots, il existe une finalité immanente. Quoique dans la finalité immanente Dieu ne soit pas, dans l'ordre d'exécution, le principe immédiat de l'inclination vers la fin, toujours est-il que c'est lui qui dirige la nature vers ses fins; il a arrêté les fins et il a donné aux êtres leurs natures avec les inclinations qui en sont la conséquence [1] ».

Ce second point de vue impliquerait la conciliation de la finalité immanente avec la finalité extrinsèque : concepts qu'il importe de ne pas confondre et de ne pas séparer à l'excès l'un de l'autre. La fin donne le branle à l'agent, à la cause efficiente. C'est pour cela qu'Aristote a pu dire que l'effet est, en ce sens, la raison, la cause de sa propre apparition. — Le rôle des causes finales se laisse entendre dès qu'on réfléchit à la multiplicité et à l'indépendance originelle des forces cosmiques et à la tendance innée de chacune d'elles vers son évolution propre.

[1] *Le problème de la finalité*, p. 45. Louvain, Peeters, 1888.

L'ordonnance harmonieuse de ces divers principes d'action suppose un facteur de cette subordination générale, en raison de la loi de détermination et de l'ordre dynamique des choses [1]. La cause finale, l'intention, met en mouvement toutes les autres : elle a été justement appelée la cause des causes.

« Puisque, dans l'idée, écrit un péripatéticien contemporain qui s'est beaucoup occupé de l'analyse des causes, l'acte prime la puissance, l'intention veut l'être actif précisément à cause de son activité. Donc la fin de « l'œuvre » précède jusque dans l'intention la fin de « l'opération ». C'est ce qu'exprime cette sentence d'Aristote : « Εκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου. » (*Du Ciel;* l. II, c. 3) : « Tout ce qui est organe de travail est pour son travail, » ou, comme traduit S. Thomas : *Res unaquæque dicitur esse propter suam operationem* (I, II, q. 3, a. 2). Plus simplement : « *L'organe est pour la fonction.* »

Kant était obligé, par son criticisme systématique, d'attribuer au principe de finalité une portée simplement subjective, circonscrite au monde des apparences phénoménales, et basée sur un concept *à priori*. La finalité se résoud à ses yeux en une règle à laquelle notre esprit subordonne les événements, *comme si* les facteurs multiples de l'univers étaient réalisés en vue de l'utilité et du maintien de l'ensemble par quelque intelligence capable d'une pareille harmonie. Tous les éléments du monde s'offrent à nous comme causes et comme effets. Le mécanisme des forces cosmiques devient l'instrument de cette corrélation harmonieuse, de cette « téléologie ». Leibnitz, déjà, et après Fichte et Hégel, Herbart, avaient associé par des liens intimes le mécanisme organique et le dynamisme spirituel. Les conditions empiriques desservent le concept supérieur de la fin. Mais Kant, toujours placé au point de vue de l'aperception isolée de l'objet, insoucieux à l'excès de l'observation immédiate du moi, n'accorde à ce concept qu'une portée subjective. Les considérants où nous avons indiqué leur valeur

[1] De Régnon, *Ouv. cit.*, p. 397, suiv.
[2] De Régnon, p. 429.

réelle demeurent négligés par le critique : sans fin, celui-ci se renferme pour les récuser d'emblée dans le fameux cercle : tout ce qui repose sur une aperception sensible ou sur un concept vaut « exclusivement » sur la scène des apparitions [1]. La réalité nous reste inconnue, inaccessible. Nous signalons simplement ce sophisme ; nous le rencontrerons plus loin.

Tout le développement des êtres dépend de leur nature spécifique, et se règle sur celle-ci. L'avantage de l'espèce est la loi de la lutte pour l'existence à laquelle les individus se voient eux-mêmes subordonnés. La finalité immanente est le corollaire direct du principe « de détermination ». D'une façon fatale, ou avec conscience de sa fin poursuivie, l'être doit se porter, par un mouvement spontané, à réaliser toute son énergie innée. L'évolution intellectuelle elle-même serait de la sorte commandée, dans son dernier fond, par un facteur émotionnel, par l'avantage de l'espèce, dans le sens le plus large de ces mots. Les facultés perceptives subiraient la stimulation de la volonté et du sentiment, mise en branle par l'aperception vitale et plus ou moins confuse de l'activité générale du moi, par la tendance incessante de toutes les puissances internes, en leur synthèse consciente. Sans doute, c'est ce qu'aurait tenu Duns Scot, dans sa théorie du primat de la volonté sur l'intelligence : et ce serait également là la portée véritable et aussi l'illusion du système néo-kantiste, substituant à l'ordre spéculatif pur, avec ses thèses discutables sans trêve, les problèmes d'utilité immédiate de la vie pratique [2]. « Les êtres,

[1] *Kritik des Urtheils*, 22, 25, 26, 263-299.

[2] « La vraie finalité, dit M. Fouillée, n'est que l'effet immanent de l'être pour conserver le bien-être et refouler la douleur. Elle n'est pas prévision, elle est sensation immédiate ; elle n'est pas attrait intellectuel, elle est émotion intérieure et lutte extérieure pour la vie. » — *Revue des Deux-Mondes*, avril 1877. — « Les vraies raisons des choses, dit M. Lachelier, ce sont les fins qui constituent, sous le nom de formes, les choses elles-mêmes... L'empire des causes finales pénètre, sans le détruire, celui des causes efficientes. Les premières détruisent si peu les secondes que, dans un sens profond, elles se convertissent les unes dans les autres,

avait dit S. Thomas, ont une double perfection : la première consiste dans la forme même (ou la nature) de leur espèce; la seconde est l'activité en vertu de laquelle chaque espèce réalise à sa façon sa fin propre [1] ». Mais les deux perfections ne se laissent pas séparer en réalité. Nous l'établirons dans la discussion critique des principes : efficience, finalité interne, activité essentielle, bien de l'espèce, autant d'expressions de la loi génératrice de détermination et d'ordre immanent des choses [2].

Le Docteur angélique résume à sa manière toutes ces vues sur la finalité dans ce passage où il rattache la philosophie au concept de l'ordre, comme à son principe générateur : « Ceux-là, dit-il, sont appelés des sages qui savent introduire dans les choses une « ordonnance heureuse ». En ce sens, Aristote a dit que le rôle du sage est d'ordonner les êtres (*Met.*, c. 2). *Or, la règle de tout ordre et de tout arrangement doit être tirée de la fin*, car la bonne disposition des êtres se déduit de leur rapport avec leur fin. La fin de chaque être constitue son bien. Voilà pourquoi le titre de sage par excellence appartient à l'homme dont l'esprit recherche la fin universelle des choses, *qui est en même temps leur principe universel.* Au vrai sage est réservée, selon l'expression d'Aristote, l'étude des causes les plus élevées, suprêmes... La philosophie première est la science de la vérité, non d'une vérité quelconque, mais de celle-là qui est la source de toute connaissance vraie et le *premier principe* de toute réalité, et *dont la vérité est la source de toutes les autres.* — (*Met.* II) [3]. Il serait superflu de relever le caractère positif

en l'unité organique de la substance. » — *Du fondement de l'induction*, p. 22. — M. Fouillée paraît trop confiner la finalité dans le domaine sensible. Mais les deux écrivains rattachent la fin à la loi de détermination de l'être.

[1] III; Q. 29, a. 2.

[2] *Sur la finalité.* Cf. S. Th. *Physic.*, l. II. — *Metaph.*, l. V, lect. 2, 3. — *Cont. Gent.*, l. II, c. 21. — *De Verit.*, Q. 37, a. 4. — I, Q. 77, a. 6.

[3] *Som. C. G.*, Introd.

de cette doctrine. Le mode d'efficience des causes, le rythme d'opération des fins demeurent presque toujours voilés au regard de l'intelligence. Mais la dépendance génétique des déterminations multiples à l'égard de leurs principes, et celle des actes à l'égard du bien immanent qu'ils ont pour but de réaliser, s'imposent à l'esprit dès qu'il prend conscience de lui-même. Loin de relever exclusivement de nos conceptions, ces conditions les dominent, comme des normes constitutives des êtres, comme des lois de nature, universelles et nécessaires.

CHAPITRE IV.

SOMMAIRE :

Facteur de transition de la puissance à l'acte, de la faculté à son action : la *tendance*, ou *l'instinct*. — Opinions diverses sur la nature et l'origine de la tendance instinctive. — Caractères de l'instinct primitif et libre : spontanéité incoercible; nécessité; invariabilité *essentielle;* infaillibilité. – L'instinct irréductible au mécanisme, à l'hérédité. — Caractère objectif des tendances instinctives. — Causes des déviations de l'instinct. — Solidarité de l'instinct et des réflexes. — Spontanéité des instincts. — Perfectibilité *relative* de la tendance instinctive. — Tendance instinctive des facultés humaines : leur infaillibilité dans leur sphère essentielle. — Manière de concevoir le problème de l'objectivité, dans sa formule positive et complète. — L'ordre d'évolution des principes de détermination ou d'identité et de contradiction, d'ordre objectif et représentatif, de causalité et de finalité, de la tendance primitive, peut être multiple. – La portée objective et réelle de ces principes n'en subsiste pas moins.

L'objectivité foncière du concept de *cause* nous a apparu déjà dans les considérants antérieurs : elle ressort avec une évidence nouvelle de l'investigation du médiateur naturel entre la faculté et l'acte. Quel est l'élément de transition de la puissance à l'action ? C'est la *tendance innée et primordiale de la force* elle-même. Stimulation mécanique, but instinctif ou fin intentionnelle, la tendance est, chez les êtres inorganiques comme chez les vivants, le ressort immédiat de leurs déterminations.

Nous devons nous occuper avec quelque détail de cette tendance spontanée dont nous demanderons l'interprétation aux savants versés en ce genre de recherches. Sans se laisser en rien ramener aux qualités occultes des anciens, cette tendance est la source et le fondement psychique de la loi de détermination de l'être, la base de toute causalité et de toute finalité immanente. — Tout phénomène, écrit M. Renouvier, est

subordonné à une catégorie supérieure : la tendance, le mouvement de l'être vers sa perfection spécifique et individuelle. Selon ce criticiste éminent, dit M. Ravaisson, « nous ne pouvons nous représenter la nature que sous les conditions de l'esprit[1] ». Avec une discrétion meilleure, Aristote et les scolastiques voyaient dans le fait de la tendance instinctive un mouvement dû à l'activité essentielle des êtres sous la loi générale de l'harmonie cosmique. Les écoles les plus opposées s'accorderaient sur cette vue : le criticisme la sanctionne aussi bien que le péripatétisme. « Tout être qui vit et se sent vivre tend à vivre, dit excellemment M. Joly. Voilà le postulat de toute psychologie[2]. »

Dans cette analyse, c'est encore l'expérience interne, c'est la vie consciente qui nous mettra elle-même sous les yeux les matériaux de nos recherches, dans le déroulement progressif et naturel des éléments constitutifs de l'organisme mental.

Nous avons rappelé ailleurs les explications des anciens sur les tendances innées des êtres. Déjà Empédocle d'Agrigente, Héraclite d'Éphèse, les stoïciens, les néoplatoniciens, incarnaient aux êtres une sorte d'aperception sourde qui les dirige vers leur terme : la lutte pour l'harmonie, le feu artiste, les raisons séminales, le λόγος, étaient autant de noms symboliques de ce facteur interne, principe de la dynamique des mondes[3].

Parmi les modernes, Leibnitz, dans sa théorie des monades douées de connaissance et d'appétition rudimentaire, Scopenhauer, enfin von Hartmann, dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, prêtent à tous les êtres, aux atomes eux-mêmes, une volonté fatale et une spontanéité inconsciente. D'assez nombreux philosophes contemporains, parmi lesquels on citerait surtout

[1] *La Philosophie en France au XIX siècle*, p. 106.

[2] *L'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, p. 178. Paris, Thorin, 1872.

[3] Cf. HEINZE : *Die Lehre vom Logos*. Oldenburg, 1872. L'érudit critique livre, dans cet ouvrage important, des matériaux précieux pour l'intelligence des rapports de l'esprit et de la nature, du sujet et de l'objet, dans la philosophie grecque.

Zoellner, Wallace, Ueberwegg, Hering, placent jusque dans les éléments des corps une sorte de conscience, source de leurs énergies.

La *tendance*, en son stade primitif, est l'aspiration innée des êtres vers l'épanouissement de leur activité spécifique. « Le spontané, avait dit Aristote, c'est ce qui se produit de soi seul et atteint une fin sans la chercher[1]. L'animal se meut d'un mouvement autonome pour autant qu'il est capable d'appétit[2]. Les scolastiques mettaient la « tendance » dans l'appétit spécifique. « Entre l'intelligence et le mécanisme brut, dit après eux un très profond et très fin critique, M. Fouillée, il y a un intermédiaire dont le rôle, selon nous, n'a pas été mis dans tout son jour : l'appétit. L'appétit — comme la faim, la soif, le besoin de mouvement et de repos — est une impulsion accompagnée de peine ou de plaisir vague ; c'est bien, par conséquent, un fait de conscience, sinon un état de conscience. L'étude de l'appétit ou de la spontanéité instinctive a un intérêt particulier pour le philosophe, parce que l'instinct est sur la limite commune du mécanisme et de l'intelligence[3].» Nous avions formulé la même thèse en termes presque identiques dans un travail déjà ancien. Pour nous et pour les scolastiques, l'appétit serait en rigueur la manifestation de l'instinct : ce dernier est le premier fait distinct de la conscience, le premier élément dynamique de l'évolution psychique[4]. Nous le verrons : c'est

[1] II *Physic.*

[2] *De l'âme;* II, 3.

[3] *L'origine de l'instinct.* REVUE DES DEUX MONDES. Cf. *Étude sur l'évolution mentale chez les animaux; suivi d'un essai posthume sur l'instinct,* par CH. DARWIN, 1884. — 1886, 15 octobre. — *L'homme automate.* IB., 1er août 1886. — Ce travail nous a paru le plus profond et le plus discret qui ait paru sur la matière.

[4] M. Joly estime que l'instinct est pour S. Thomas une sorte de « qualité occulte » (*L'Instinct,* p. 388). Nous ne saisissons pas la portée de l'observation. Certes, pour les Docteurs, comme pour M. Joly lui-même, l'instinct est principe d'action. Mais ce principe n'est pas séparé, comme semble le croire l'excellent psychologue, de la sensation et de la raison.

aussi la base irréductible, organique de l'objectivité de la connaissance.

Sur la nature de la tendance spontanée, les écoles se divisent. L'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* montre dans les instincts l'effet de la *volonté* cosmique qui meut toutes choses à leur fin, avec cette fatalité sereine et infaillible que la *conscience*, l'*idée*, troublent, déconcertent presque toujours [1]. Pour M. Spencer et les associationistes anglais, l'instinct est tout simplement une action réflexe composée, un phénomène de pur automatisme, issu de la condensation héréditaire des actes dans les représentants actuels de l'espèce. Cette interprétation n'élucide en rien la genèse des *premières* fonctions instinctives, ni leur groupement stable et précis. L'hallucination mentale ou quasi somnambulique, invoquée déjà par Cuvier et reprise en ces derniers temps, serait une analogie assez hasardée, non une explication. Avec Aristote, les scolastiques et les maîtres de la science positive, M. Fouillée se refuse à reconnaître des représentations innées dans l'activité instinctive ; celle-ci entraîne seulement l'aptitude à les former, dès que les données *sensibles* et les phénomènes conscients en fourniront l'occasion [2]. Pour être exacte, cette explication doit être étendue aux tendances d'ordre intellectuel, moral, sociologique. Sur tous ces domaines se laissent constater des aspirations sourdes au début, se pré-

[1] *Philosophie des Unbewussten*, I, § 3.

[2] « La représentation dominante manifeste une force expulsive à l'égard des autres représentations; elle devient une idée directrice et absorbante qui détermine l'être à la réaliser par une action . . . Ce qui est inné, ici encore, c'est simplement une structure organique qui, accumulant de la force dans les organes appropriés, tend à les dépenser; de là un sentiment de tension, une émotion correspondante de malaise puis des excitations innées et spontanées accompagnées de plaisir . . . . . L'animal *reconnaît*, dès les premières expériences, ce qui est approprié à son besoin, mais nous ne pouvons affirmer qu'il se le *représente* avant ces expériences. » — *Origine de l'instinct*, p. 875. — Nous nous permettons de citer longuement les récentes études de M. Fouillée, en raison de leur importance et parce qu'elles expriment en termes de psychophysique la doctrine d'Aristote et des Docteurs du XIII[e] siècle.

cisant dans leur évolution même, et trouvant leur apaisement dans leur évolution complète, appropriée au rythme du développement psychique.

Écoutons ce passage de M. Joly : « Si l'action instinctive et l'action vitale émanent en dernière analyse d'un principe unique, il faut bien se garder d'assimiler l'un à l'autre ces deux modes d'une même activité, ces deux manifestations d'une même force.... Nous ne pouvons pas plus confondre l'activité instinctive et l'activité vitale, malgré l'identité du principe dont elles dépendent, que nous ne pouvons identifier la volonté libre à l'instinct, quoique la volonté libre puisse très bien être conçue comme l'instinct éclairé par la conscience et par la science. Pour employer les termes de l'école, ontologiquement l'instinct et la vie sont même chose ; mais psychologiquement ils diffèrent et ils doivent être distingués. Le mode d'activité qui préside à la création de l'organisme est si peu l'instinct lui-même, que l'instinct suppose précisément l'organisme déjà formé, et que c'est du fonctionnement des organes que partent les impulsions auxquelles nous devons rattacher les actes instinctifs [1]. »

Résonnance du mécanisme organique ou des énergies psychiques de l'espèce dans la conscience; appréhension plus ou moins vague du besoin d'application de ces facultés fondamentales, avec appétit correspondant ; sentiment de peine et de plaisir dans l'alternative d'inhibition ou de déploiement normal de ces facultés; enfin, association consécutive et stable des circonstances fortuites ou volontaires accompagnant l'action, notamment aux débuts et aux périodes de crise : tels seraient bien les radicaux des démarches instinctives. Celles-ci présentent la spontanéité incoercible des actions réflexes, leur nécessité, leur invariabilité générale et surtout leur infaillibilité. Mais elles présupposent un fond d'émotivité et de conscience qui les sort de la sphère du strict mécanisme. Elles occupent le seuil de la vie mentale. Elles seraient la première manifes-

[1] *L'Instinct*, p. 147.

tation de la spontanéité et, chez l'homme, le germe rudimentaire de l'intelligence. Lewes et M. Delbœuf verraient dans l'instinct une cristallisation et comme un résidu d'opérations intelligentes, tombées en habitudes automatiques. Sans doute, ces penseurs ne visent pas dans ces explications l'*intelligence* en son sens rigoureux, et avec la claire intuition du but final ; ils l'envisagent simplement comme le sentiment plus ou moins précis de la destination du vivant ; ou bien leur exégèse s'appliquerait exclusivement au groupe humain : leur explication n'affecte pas l'origine même de l'énergie instinctive [1]. Le milieu, l'habitude, l'hérédité fixent, modifient, en leurs linéaments secondaires, les instincts primitifs : elles ne rendraient point compte de leur apparition initiale. Ceux-ci sont bien ce que M. Fouillée a nommé une « idée-force », exprimant par ce terme heureux la κινησις d'Aristote, l'*appétit* des Docteurs à sa seconde puissance, dans sa stimulation actuelle, dans sa détermination croissant avec les actes des premiers individus et prenant un relief définitif dans les accommodations successives et dans les industries de l'espèce, résultats d'une adaptation favorable de l'organisme au milieu et aux circonstances extérieures [2].

Seulement, pour notre compte, à côté de la stimulation émotionnelle, nous placerions une appréhension obscure et enveloppée du terme où doit aboutir l'idée motrice. Confusément du moins, le vivant pressent le but de son activité instinc-

[1] M. de Broglie écrit avec profondeur : « La nature doit fournir trois choses : des organes réels, des instincts primitifs devant créer des habitudes les plus simples, et certaines notions, traduction des signes les plus simples, devant servir de clef pour l'interprétation de tous les signes. » — *Positivisme et Science expérimentale* : Introd. — Ces « notions », si élémentaires, si immédiates qu'elles soient, n'en sont pas moins acquises, grâce à la direction des tendances innées et de l'application faite par l'esprit des données d'expérience, dans leurs concordances immédiates.

[2] Sur le parallélisme de la perfection des démarches instinctives et des fonctions organiques, notamment en ce qui touche la fonction génératrice et éducatrice, on consulterait surtout l'ouvrage de M. A. Maury, *Le sommeil et les rêves*, pp. 396 suiv. Appendice : *De l'instinct et de l'intelligence.*

tive sous forme d'un besoin spécifique. La spontanéité innée lui fait d'emblée accommoder ses actions à cette fin indistincte, loi de son espèce. Cette vue réserve toute sa large part à l'habitude, à l'hérédité en la genèse des actions spontanées dans l'individu. Les déterminations instinctives sont placées sous le régime de l'émotivité consciente : celles-ci ont pu devenir automatiques à la suite de la répétition des actes. Mais sous le déroulement de leur vaste trame se laisserait apercevoir le dernier radical psychique : l'appétit, la tendance provoquant, par le sentiment du besoin, l'acte final, et le représentant peu à peu à l'imagination et à l'esprit, dans sa réalisation progressive, correspondant à l'état actuel de l'espèce et du milieu.

Très souvent, une habitude héréditaire, les modifications suggérées par la concurrence vitale et la sélection, l'éducation, cette habitude intentionnelle et imposée, enfin, le conflit plus ou moins prolongé de tendances secondaires avec l'instinct primordial, amènent en celui-ci des changements profonds, des déviations considérables persistant même après la disparition des circonstances auxquelles ces altérations doivent leur naissance. S'il faut admettre l'hypothèse bien connue de Weismann, la raison de l'hérédité consisterait dans la continuité ininterrompue des cellules germinatives dans les multiples représentants de la série spécifique. Seulement Weismann requiert des dispositions premières dans la cellule primitive pour que les variations locales et générales produisent des caractères nouveaux à l'action des causes extérieures [1]. De même, les appropriations subséquentes de l'instinct supposent une *tendance primordiale*, dont elles constitueraient les développements ultérieurs. La permanence matérielle du plasma originel dans

[1] « Lorsqu'un nouvel organisme se développe, une partie de la substance active du germe, une partie du plasma germinatif qui renferme l'ovule, n'est pas employée à la formation du nouvel être; elle reste en réserve, ne subissant aucune mutation, aucune transformation; c'est cette réserve de plasma germinatif, non modifiée, qui sert à former les cellules germinatives du nouvel organisme. » — *Die Continuität des Keimplasmats*. Iena, 1885.

les descendants serait, de la sorte, la base physique de l'instinct et la cause réelle des fonctions et des industries innées de l'espèce. Cette explication se laisserait aisément adapter aux tendances supérieures de l'intelligence et de la volonté : en particulier, la thèse péripatéticienne rattachant les processus de la raison aux stimulations sensibles, dans l'union substantielle des corps et de l'esprit, s'en accommoderait de tout point, sans sacrifier en rien la distinction des deux principes.

Les erreurs mises à bon droit sur le compte de l'activité instinctive surviennent uniquement dans cette sphère subordonnée, accessoire en un sens, où les inclinations primitives de l'espèce se compliquent des habitudes et des impulsions adventices, et aussi de l'ingérence d'activités étrangères, fatales ou volontaires. Dans ces cas mêmes, l'instinct primitif s'affirme d'une façon victorieuse toutes les fois qu'il n'en est pas empêché par une violence irrésistible. Sous les déviations accidentelles se retrouve, dans son fond inaltéré et avec son infaillible direction, la tendance primordiale [1].

Selon nous, l'instinct serait un caractère propre aux seuls vivants, doués de sensibilité [2]. Mais la tendance, son prodrome

[1] « Les variations d'instinct qu'on pourrait observer dans certaines circonstances particulières, dit M. P. Janet, ne prouveraient pas nécessairement contre l'hypothèse d'un instinct primitif propre à chaque espèce; car, dans cette hypothèse, la nature ayant attaché à l'animal un instinct pour le préserver, a pu vouloir que cet instinct ne fût pas précisément à court dès que le moindre changement aurait lieu dans les circonstances extérieures. Un certain degré de flexibilité dans l'instinct n'a rien d'inconciliable avec la doctrine d'un instinct irréductible. Par exemple, la nature ayant donné à l'oiseau l'instinct de construire son nid avec certains matériaux, n'a pas dû vouloir que, si ces matériaux vinssent à manquer, l'oiseau ne fît pas son nid. Comme nos habitudes, si mécaniques qu'elles soient, se modifient automatiquement pour peu que telle circonstance externe vienne les contrarier, il en pourrait être ainsi des instincts ou habitudes naturelles imprimées dès l'origine dans l'organisation même de chaque espèce par l'auteur prévoyant de toutes choses. » — *Les causes finales*, p. 406.

[2] « Tant que l'on refusera aux végétaux la puissance de jouir et de

physique, affecte tous les êtres créés. Ne disons rien de la persistance des propriétés chimiques. Rappelons seulement que les plantes poussent leurs radicelles en bas et leurs tiges en haut, quelles que soient les conditions d'éclairage et d'arrosement, dans toutes les circonstances imaginables, et malgré les obstacles les plus industrieux combinés par des expérimentateurs comme Duhamel et Murrey. Dans les ruines de New-Abbey, au comté de Galloway, un érable se fraya un passage à travers les interstices d'un mur sur lequel il se trouvait planté, enfonça une racine puissante dans le sol, détacha par son effort la maçonnerie voisine, puis vécut d'une vie indépendante du tronc primitif. Murrey et Boscowitz virent une branche de groseiller et un grenadier se comporter de même. Dans les mines de Mansfeld, d'après le professeur Schwœgrechen de Leipzig, un cryptogame, la *clandestine rocailleuse*, grimpa à une hauteur de cent vingt pieds pour trouver de l'air : sa taille normale ne devait pas dépasser quinze à vingt centimètres. Sous les yeux de Gloker, un stachide, né dans une haie très épaisse, infléchit sa tige et se fraya un long chemin par-dessous pour chercher la lumière. Mustel atteste qu'ayant placé devant un jasmin une planche trouée, il vit l'arbuste changer la direction de ses tiges pour les passer à travers les orifices, et cela, à plusieurs reprises, selon la position donnée à l'écran artificiel. D'après Bonnes et Kneight, dans un but analogue, des feuilles retournèrent jusqu'à quatorze fois de suite leurs pétioles, et un rameau de vigne, empêché dans ses mouvements, s'essaya à gagner le côté opposé de la serre présentant une vitre éclairée. Duhamel enferma les graines dans des tubes étroits, les radicelles

souffrir, il faudra leur refuser l'instinct. Cette tendance à l'acte d'une puissance quelconque ne mérite vraiment le nom d'instinct qu'autant qu'elle existe dans un être sensible et est accompagnée de plaisir ou de douleur. » — A. Lemoine, *De l'habitude et de l'instinct*, nouv. édit. Paris, 1875, p. 137. — Cf. Dr Decès, *Science et vérité*. Paris, H. Plon, 1882, p. 262, suiv.

en haut et les tiges en bas : celles-ci trouvèrent moyen de s'enchevêtrer en spirale et de reprendre leur position naturelle.

L'instinct va jusqu'à modifier, quand il n'est point vinculé, les conditions extérieures et les démarches de l'être, en vue de réaliser sa loi innée et de triompher des obstacles que lui suscite la nature ou l'industrie de l'homme. — D'autre part, la fin de l'instinct transparaît jusque sous les modifications secondaires fixées dans la condition actuelle du vivant. Darwin, et après lui, MM. Wundt, Joly, Fouillée, en ont cité des exemples nombreux. Nos chiens de luxe enfouissent, comme autrefois, des os et des aliments. Les chèvres domestiquées se portent volontiers en troupes sur les sommets escarpés. Le castor des ménageries bâtit sa hutte sur le plancher de sa cabine, comme si l'inondation était proche. Chez l'homme civilisé, que de survivances des périodes antérieures de culture, inscrites dans les traits, les impulsions, les actes ! Par combien de côtés nos institutions polies se rattachent à la rudesse, aux ruses de la période préhistorique !

Jusque dans l'activité spontanée, instinctive, éclate la loi de la continuité évolutive. Avec Wundt, avec M. Fouillée, l'on n'hésiterait pas à signaler, dans les mouvements réflexes, des effets, des résultats de l'instinct et, avant tout, de l'instinct de conservation, de nutrition et de reproduction, formes typiques des fonctions spontanées et des premières démarches conscientes, commandées par le besoin, le plaisir, la souffrance. L'illustre psychophysicien de Leipzig relève à cet égard l'antériorité des mouvements volontaires sur les simples réflexes, chez les espèces inférieures, comme les cœlentérés, les vers, les protozoaires. Avec toute raison, l'on noterait la capitale importance de cette solidarité de l'instinct et des réflexes. — Comme M. Fouillée, l'on oserait en inférer que les réflexes, dans les espèces supérieures, sont le produit d'un certain progrès, le terme des actes inspirés par le sentiment du plaisir et de la douleur, passés rapidement à l'état de mouvements automatiques, à la suite des adaptations de

l'organisme[1]. — Au lieu de tenir avec MM. Spencer, Mauldsey, Ribot, que la représentation intellectuelle, l'émotion et l'appétition sont le pur « reflet » des mouvements physiologiques, l'on opinerait que les mouvements physiologiques sont la manifestation extérieure, le prolongement, le *côté objectif des changements internes*[2]. A peu près dans les mêmes termes, M. Delbœuf conclut à l'irréductibilité des processus psychiques aux facteurs physiologiques. M. Richet serait, en général, du même avis, du moins quant à l'*identité fonctionnelle de l'instinct et des réflexes* : il en donne comme preuve un exemple analogue à ceux qu'invoque Wundt : « Chez les êtres inférieurs, dit-il, beaucoup de mouvements instinctifs ne sont que des actes réflexes. Voici une patelle accrochée à son rocher; elle y est faiblement unie et se déplace lentement sur la surface de la pierre polie. Mais essayez de l'enlever, et touchez à sa coquille : aussitôt la patelle se fixera à la roche avec une solidité extrême, et vous aurez les plus grandes peines à l'en détacher. Son adhésion à la pierre a été instinctive, soudaine, déterminée fatalement par le contact d'un agresseur. *C'est une action réflexe, c'est un instinct aussi*[3]. » — En rappelant le témoignage de ces spécialistes, c'est moins de leur autorité que nous entendons nous réclamer que des raisons où s'appuie leur opinion. — En tout cas, et voilà le point qui intéresse par-dessus tout le philosophe en ce débat, si les actes de l'instinct primitif aboutissent en fin de compte à des fonctions indélibérées, automatiques, c'est une preuve de plus de leur déterminisme, de leur infaillibilité absolue dans leur fond primordial. La tendance est l'expression primitive de la nature des êtres : elle

[1] « Dans l'origine, dit M. Fouillée, chacun des moments de l'action instinctive en voie de s'organiser était conscient et appétitif. C'est par la répétition et l'habitude que les mouvements sont devenus automatiques, d'abord chez l'individu, puis dans l'espèce . . . Avec du pur mécanisme, on ne fera jamais ni de la pensée, ni du plaisir, ni de la douleur, ni des désirs, ni de l'instinct. » (*l. c.*)

[2] *Loc. cit.*, pp. 876, 894.

[3] *Revue phil.*, février 1887.

ne peut pas plus dévier en ses applications fondamentales que l'essence du vivant avec laquelle, en définitive, elle se confond. En ce sens naturel, la tendance, l'appétit, sont le facteur suprême d'objectivité dans l'espèce. L'analogie et l'induction étendent cette conclusion à tous les vivants.

Le chef actuel de l'École anglaise a lui-même rendu hommage à la valeur des tendances primitives, envisagées comme fondement de la certitude et de l'objectivité de nos connaissances. Nous l'avons rappelé déjà : pour M. H. Spencer comme pour Stuart Mill, Alexandre Bain et Lewes, l'élément irréductible de la connaissance serait la sensation. L'idée ou la notion en exprimerait la forme ultérieure, et la volition, l'expression externe et fatale, déterminée par la sensation maîtresse. Percevoir des états de conscience différenciés entre eux, les associer selon leurs ressemblances, voilà le rythme de toute connaissance. L'ordonnance des phénomènes du dehors et des états divers du moi se réflète dans le cerveau ; de cette manière, peu à peu se consolide le parallélisme correspondant des faits et des concepts. L'attente de la « séquence » des évènements s'ordonne en nous à la suite de ces appropriations accumulées. Celles-ci se transmettent par l'hérédité. Elles constituent les habitudes, les instincts, universels comme l'espèce, nécessaires comme elle et participant de son objectivité sensible. Dans l'esprit humain ils revêtent la forme de principes de la raison. — De cette psychologie, en partie erronée, nous retenons seulement la conclusion. « Si ces principes de la pensée, dit le plus exact interprête des vues de M. Spencer sur ce point délicat, représentent fidèlement les choses, c'est qu'*ils sont l'œuvre des choses elles-mêmes*. Il s'est produit sous l'action des objets un ajustement de l'esprit à la nature. De là résulte, dans les instincts intellectuels et humains, cette infaillibilité plus grande encore que dans les instincts sensitifs et animaux.... Les instincts intellectuels les plus propres à la conservation de chaque espèce, sortes de vérités relatives et provisoires, se sont conservés eux-mêmes et accrus avec l'espèce. Tant qu'il ne s'agit que d'une espèce inférieure, ayant peu de relations avec le monde

entier, comme le mollusque et le ver de terre, l'instinct peut n'avoir qu'une valeur très restreinte et une infaillibilité en quelque sorte limitée aux besoins de l'espèce même ; mais il existe un genre d'êtres qui a des relations de plus en plus complexes et étendues avec le monde entier : l'espèce humaine. N'entrons-nous pas en relations avec les étoiles par le télescope et avec l'infiniment petit, par le microscope ? De tous les êtres, l'homme n'est-il pas celui qui se confond le plus avec la nature entière ? Il en résulte que *les instincts intellectuels de l'homme finissent par exprimer les lois mêmes de la nature....* En pensant, nous nous sentons soutenus par la nature même, nous nous sentons en harmonie avec le tout, et de là naît notre confiance dans la valeur de nos idées, semblable à la confiance du rameur qui se sent poussé par le vent et porté par les flots [1]. »

Nous n'avons pas besoin de souligner la gravité de ces dernières déclarations : elles sont surtout vraies dans le péripatétisme qui nous en a montré la base dans le principe de la détermination et de l'ordre immanent des êtres. Dans notre matière elles sont absolument capitales. Il y a longtemps déjà, nous avons exprimé des conclusions à peu près pareilles à celles qu'on vient d'entendre et signalé, après les Docteurs du XIII° siècle et avec Augustin d'Hippone, l'importance de ce point de vue dont la simplicité nous semblait égaler la portée féconde [2].

Parmi les actes instinctifs des animaux, ceux-là commandent surtout l'attention dont la spontanéité *originelle* est plus manifeste. A cet égard, les observations de M. Henry Fabre sur les industries des insectes ont excité un vif intérêt. On sait que Darwin avoua la difficulté considérable qu'elles créaient à son système. En dehors des lois générales de l'évolution, il parut se décider à admettre un sens spécial, jusqu'ici inconnu, pour fournir l'explication des instincts dans certains groupes de l'animalité ! Il y a cinq ans, une discussion intéressante avait

[1] A. Fouillée, *Hist. de la Phil.* Paris, Delagrave, 1882, p. 472.
[2] *Rev. cath. de Louvain,* 1870. N° de septembre.

surgi, à propos des mêmes phénomènes, dans la *Revue scientifique* [1]. M. Herzen contestait les conclusions de M. Fabre; celui-ci maintint ses conclusions : la querelle n'alla pas plus loin. Rappelons le genre spécial des exemples allégués par l'observateur.

Les jeunes larves d'un assez grand nombre d'hyménoptères exigent pour leur pâture une proie vivante mais immobilisée. Les sphex ont le talent d'enfoncer leur dard dans le deuxième ganglion de la carapace d'insectes de taille considérable pour eux, de manière à les engourdir. L'*Ammophile hérissée* nourrit ses petits d'une chenille robuste dont les neuf ganglions doivent être paralysés l'un après l'autre. Le *Cerceris* ne peut frapper les charançons ou les buprestes destinés à sa larve qu'en un seul point, dont l'empoisonnement détermine la paralysie de tous les centres moteurs. Les *Eumènes* n'endorment leur gibier qu'à moitié : un fil à peine visible à la loupe retient l'œuf au faîte du nid et permet aux jeunes larves d'esquiver tout danger. Nombre d'insectes chasseurs enfoncent leur dard au seul point vulnérable des victimes prédestinées à leur alimentation. Pour injecter son venin à la ségestrie ou grande araignée des caves, le pompile doit épuiser par de longues escarmouches sa terrible ennemie, armée de mille lacets, dont un seul suffit à la perte de l'assaillant : celui-ci, enfin, tombe lourdement sur le monstre lassé et le transperce à l'endroit faible.

M. Fabre refuse d'expliquer ces adaptations d'une précision, d'une efficacité si frappantes, par une industrie acquise peu à peu. — Les cas mentionnés, écrit-il, sont critiques du premier coup. Pour une seule hésitation, pour une maladresse, des espèces entières auraient péri, dès la première génération. De tels instincts ont dû apparaître tout d'une pièce : les tâtonnements antérieurs, requis dans l'hypothèse du transformisme radical, eussent empêché jusqu'à l'apparition de l'espèce, condamnée en ses premiers représentants. Cette déduction

[1] Nos du 21 avril et du 7 juillet 1883.

semble d'autant plus rigoureuse à M. Fabre que, à côté des démarches si étonnantes du pompile, l'araignée de cave montre une incorrigible bêtise, et ne réussit pas toujours à rentrer dans son trou pour s'y abriter. D'après M. Fouillée, toutefois, dans ces cas mêmes, l'application *actuelle* de l'instinct serait, peut-être, l'effet d'adaptions multiples et successives. Ajustement malaisé à concilier, selon nous, avec la survivance des premiers types ! Ce maître n'en reconnaît pas moins le caractère psychique et, à l'origine, irréductible de l'activité instinctive.

Nous ne dirons rien ici des instincts de conservation, de vêtement, d'association, de combat, de constructivité de certaines espèces, et en particulier des fourmis, des abeilles et des castors, de la chenille rouleuse rongeant les grosses nervures des feuilles pour arriver à les tourner en cylindre, de l'*Icterus mutatus* allégeant le nid dont il coud brin à brin les herbes dès qu'il arrive à mettre sa petite maison en équilibre grâce à quelque rameau assez solide, du saya indien au nid en forme de flacon, de la grèbe castagneuse logée avec sa couvée dans un petit radeau à air compressible, ni de l'élégante villa du chlamydère tacheté, ce Lenotre de l'ornithologie, comme l'appelle Pouchet, pourvoyant sa demeure d'une avenue, de jardins, de petits lacs et d'une maison de maître, ni des édifices hauts de trois à quatre mètres d'une variété de Termite d'Afrique et capables, d'après Smeathmann, de supporter le poids d'un buffle, ni, enfin, des instincts d'industrie animale, dont M. Van Beneden a retracé les curiosités avec autant d'élégance que de savoir [1]. Toutes ces admirables manifestations ont trouvé leurs

[1] *Les commensaux et les parasites dans le règne animal.* Paris, 1875 (Bill. scient. internat.) Sur les instincts des animaux, on trouvera tous les détails dans les ouvrages des écrivains suivants : MILNE EDWARDS, *Zoologie,* § 32, suiv.; REIMAR, *Instinct des animaux;* P. JANET, *Les causes finales,* Paris, Germer, 1876, p. 101 ; HOUZEAU, *Les facultés des animaux comparées à celles de l'homme,* Mons, 1872; MAX PERTY, *Ueber das Seelenleben der Thiere,* Leipzig, Winter, 1876, pp. 104-154 surtout; WUNDT, *Physiol. Psychol.*, II, c. 18; *Vorles. ueber die Menschen und*

peintres, leurs poètes, leurs naturalistes. En présence de ces actes de l'instinct, qui ne redirait avec M. Tiberghien? « Les animaux supérieurs ont des facultés mentales : ils pensent, ils imaginent, ils se souviennent, ils prévoient. Mais il importe de remarquer que la pensée et les autres facultés de l'animal ne s'exercent que dans les limites de la sensibilité [1]. » A sa manière, cette conclusion marque la différenciation de l'intelligence de la bête et de l'esprit de l'homme. C'est la spécificité innée de toutes ces fonctions que nous relevons uniquement ici. Tout en reconnaissant leur conformité avec l'organisme des diverses espèces, elles ne se laisseraient point expliquer par le seul fait de l'hérédité [2]. Cette hérédité, en ces conditions complexes, ne se manifesterait point avec une infaillibilité aussi absolue *dès les premiers moments de l'existence.* Elle n'aurait pas réussi à se consolider d'une façon définitive dans les nombreuses conjonctures où, dès l'origine, l'application parfaite de l'instinct devenait, pour l'espèce désormais constituée, la question de vie ou de mort.

Thierseele; ROMANES, *L'intelligence chez les animaux.* Trad. Bordier. Bordeaux, Gounouillon, 1879; M. A. MAURY, de l'Institut, *De l'instinct et de l'intelligence,* dans le livre *Le sommeil et les rêves,* Paris, Didier, 1873. pp. 375-463, notamment pp. 393, suiv. — H. JOLY, *Psychologie comparée. L'homme et l'animal,* ouv. couronné par l'Institut, Paris, 1877, pp. 225, suiv. Le savant écrivain conclut ses recherches en ces termes : « Une seule et même évolution psychologique embrassant l'animal et l'homme, voilà une théorie qui n'a pas plus pour elle la science positive que la psychologie proprement dite » (p. 239). — Cf. pp. 246, 256. — Sur l'ensemble de la question, cf. F. LEFEBVRE, *La bête et l'homme,* Louvain, Peeters, 1887. — CARBONNELLE, *Les confins de la philosophie et des sciences,* Palmé, t. II, p. 145. — HAMARD, *Place de l'homme dans la création,* Rev. des quest. scient., 1878. — La psychologie comparée de l'homme et de l'animal est traitée par S. THOMAS dans la *Somme théologique,* I, XIII, a. 3; XCI; CVIII; 2ª 2ª; CLV, 9; *Cont. Gent. L.* II, c. 48. — Concernant l'histoire des opinions sur la psychologie comparée, il faut lire l'exposé érudit de M. JOLY, *L'Instinct,* pp. 323-411.

[1] *Science de l'âme,* 3e éd., p. 126.

[2] Cf. VON HARTMANN, *Philosophie der Unbewussten,* loc. cit.

Il est vrai, l'instinct est perfectible; et certains psychologues se sont donné le tort de ne pas tenir assez compte, dans leurs analyses, de cette évolution des actes instinctifs dont le point de départ est le réflexe. Mais ce réflexe ne se laisserait pas concevoir comme un pur processus mécanique : il implique déjà un minimum de conscience, à l'état de tendance ou d'appétit : et c'est là la déduction maîtresse, en cette matière délicate.

Des cas d'exception, l'on redirait ce que le Dr Garofalo écrit des anomalies humaines dans son étude sur le *Délit naturel* : ceux qui les réalisent ne « représentent, vis-à-vis de l'espèce, qu'une insignifiante minorité, ou, si l'on veut, des anomalies, des phénomènes. » Le criminaliste italien rappelle à ce sujet les mariages entre frères et sœurs jadis prescrits dans quelques dynasties d'Orient; le parricide autorisé, en certains cas, chez plusieurs peuples anciens; les habitudes des cannibales; le meurtre des nouveau-nés; les sacrifices sanglants du Dahomey; les jeunes filles de l'Achanti empalées pour obtenir la fin de la stagnation du commerce; la mort donnée aux parents âgés ou infirmes. D'eux-mêmes, ces actes sont contraires au sentiment instinctif et naturellement dominant de la morale sociologique : la bienveillance altruiste dont l'absence de mauvais traitements est la première condition. — Mais, en ces conjonctures diverses, les préjugés montraient, dans les victimes, des gens d'espèce en quelque façon différente, mis au ban des lois humaines et naturelles; ou bien, la crainte superstitieuse de la divinité, le salut de la famille ou de la race, se subordonnaient jusqu'aux instincts moins compréhensifs, plus spéciaux de l'amour filial et fraternel. Ces aberrations s'inspiraient de la prévalence de l'instinct de conservation, la plus despotique de toutes les tendances. La mort des parents décrépits et malades ou des enfants difformes, chez les néo-Zélandais, les Australiens, les Fidjiens; la prostitution sacrée; l'abandon des droits conjugaux en des cas déterminés et nombre de coutumes similaires, se réclamaient de la tendance religieuse, mais faussement interprétée et plus mal appliquée encore. Ces rites appartiennent, pour l'ensemble, aux époques de barbarie ou de

décadence. Dans la pratique du cannibalisme, les ethnologistes montrent le critère de la période la plus abaissée de l'évolution humaine. Jusqu'en cette déviation, l'homme cherche un prétexte à sa conduite dans le droit du plus fort, après une victoire réputée légitime, ou dans le devoir d'assurer aux guerriers de la tribu une alimentation héroïque, récompense digne d'une valeur brutale. Dans tous ces dérèglements, l'instinct rationnel ne parvient pas encore à se substituer à l'instinct charnel. Mais pour l'observateur attentif, déjà il y fait effort, et annonce sa suprématie lointaine. Ces considérants paraîtraient justes dans leur application à notre espèce. Ils sont, on l'entend, plus triomphants encore en ce qui concerne la déviation de l'instinct animal, dans ses adaptations beaucoup moins étendues.

Avec la complexité des fonctions instinctives croît leur manifeste objectivité. Des physiologistes éminents estiment qu'à chaque centre organique correspondent dans le cerveau une stimulation et une représentation confuse, une conscience vague de la fonction, prédestinée à s'aviver sous l'incitation des besoins. Un psychologue très versé en la critique de l'instinct a établi l'appropriation universelle des habitudes et des industries instinctives de l'animal aux organes de préhension et de locomotion, aux armes et aux outils des espèces, à leurs appareils sensoriels, au mode d'alimentation et de respiration, au milieu et par-dessus tout au système nerveux du vivant [1]. Il convient de le répéter : les erreurs adventices de l'instinct achèvent la même démonstration. Elles s'expliquent de fait par l'utilité de l'espèce se subordonnant l'existence des individus. Au fond, elles confirment la loi générale de l'infaillibilité des énergies spontanées. D'autres aberrations résultent d'une influence perturbatrice et n'affectent que les actes secondaires ou, enfin, se greffent sur l'instinct primitif. La permanence de celui-ci, son incorruptibilité foncière, prouvent son identité avec l'essence de l'être [2].

[1] Joly, *L'Instinct*, Paris, 1873, c. IV, V, VI, VII.

[2] « Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam

Les tendances instinctives se sont manifestées à nous comme la révélation fondamentale de la nature du vivant. En ce qui concerne l'espèce humaine, ces inclinations primordiales relieraient le domaine de la réflexion avec le vaste empire de l'inconscient. On ne verrait dans ce terme, dont on a tant abusé,

similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter : uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio. Et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatum fiat, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo in hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia. Et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem et appetit ipsum... Et ideo quanto ista potentia magis perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem, ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem suo est fini similius. » — Qq. disp. *De boni appetitu et voluntate*. A. 1, ad. 3m. — « ... Omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata, et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. » I, q. 59, a. 1, C. — ... Illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum materiale esse, nullo modo possunt cognoscere : tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturæ existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse naturalis appetitus sed non cognitio. — Q. disp. 22, *de Verit.*, a. 1, ad. 2. — Unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura et habet naturalem inclinationem ad aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ex ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, ut pote visio ad videndum et auditus ad audiendum; sed qua est conveniens simpliciter animali. I, q. 80, a. 1, ad. 3. — Cf. B. Lorenzelli, *Acc. Rom. S. Th.*, III, pp. 330 sqq. — Est hoc commune omni *naturæ* ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor, quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem, in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum, in natura vero cognitione carente secundum solum ordinem naturæ in aliquid. S. Th., I, q. 60, a. 1. — Cf. q. *disp.*, q. 22, *de Verit.*, a. 1.

depuis Leibnitz, que le symbole du fond essentiel et souvent inconnu des êtres, source primitive des phénomènes spontanés, et avant tout des réflexes et des aspirations spécifiques. Jusqu'à certain point, on pourrait dire, avec l'illustre auteur de la *Monadologie*, que « dans les perceptions insensibles se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans lès corps sensibles consiste dans les mouvements insensibles. » Leibnitz reproche justement à Descartes de n'avoir tenu aucun compte de ce groupe important de faits : lui-même en a parlé en un langage si peu précis qu'on doit presque excuser les obscurités de ses successeurs en cette matière. Pour Leibnitz la perception était « l'état intérieur de la monade représentant les choses externes », et l'aperception, « la connaissance réflexe de cet état. » Il n'attribuait celle-ci qu'à l'homme auquel seul il reconnaissait la conscience. C'était la circonscrire à l'assimilation intellectuelle; c'était sinon mettre hors cadre, du moins frapper de suspicion la conscience animale en son domaine sensible. En même temps qu'il péchait ainsi par défaut, le maître péchait par excès, en accordant une sorte de perception à tous les êtres, aux représentants du monde inorganique eux-mêmes.

Ce sont là des hésitations de langage et les fluctuations du génie lui-même, lorsqu'il s'essaie à des vues originales! Pour rester dans notre sujet, l'activité spontanée du vivant a pour prototype, en ce qui concerne sa direction précise et infaillible, la tendance naturelle et innée.

Déjà l'activité spontanée se manifeste dans les affinités propres aux corps simples et dans la géométrie spécifique des cristaux. « Le mouvement est comme une sorte d'appétit », disait Aristote[1]. Nous nous séparons de M. Fouillée lorsque ce penseur aperçoit à tous les échelons de l'être des traces de conscience : nous le répétons, celle-ci commence avec l'organisation et la vie, dont il est, certes, malaisé de constater l'apparition première. Mais on resterait dans l'esprit de la science positive en

[1] *Physique*, l. II.

reconnaissant que la tendance primitive des vivants se révèle dans les actes réflexes au début même de l'évolution, dont un psychologiste célèbre de l'école transformiste, M. Preyer, vient de décrire, dans un ouvrage très récent, les énigmatiques déterminations. Elle implique le discernement de la douleur et du plaisir, ou la sensibilité. Elle prolonge sa direction souveraine dans le cycle entier des fonctions de l'espèce. Les monographies très consciencieuses, très détaillées, de Lemoine, de Wundt, de Joly, de Maury, de Delbœuf, de Houzeau, de Colsenet, ont mis ce point hors de contestation, sur la foi d'expériences décisives.

Dans un travail remarquable, mais dont les excessives préoccupations mécanistes atténuent le mérite, M. Richet écrit : « L'instinct est une force psychique, intelligente quant à son but, sinon quant à ses moyens. C'est assez pour lui donner une place dans la psychologie. » C'est assez, ajouterions-nous, pour lui donner la première place dans la codification des lois de l'activité psychique. En cela, nous ne ferions qu'exprimer la pensée du savant biologiste et des meilleurs critiques. Parlant de l'exemple de l'acte instinctif, donné par Descartes, le retrait de la main touchée d'un charbon ardent, M. Richet ajoute : « Cet acte réflexe est intellectuel, car la conscience et par conséquent la volonté y prennent une certaine part; il est instinctif, car c'est un instinct très nécessaire à la vie, et général à tous les êtres, que de se soustraire à un contact douloureux. Enfin, il est réflexe, car il n'est pas déterminé par la volonté, et le retrait de la main se fait avant même qu'on ait résolu d'effectuer le mouvement... Il est vraiment impossible de dire où commence l'instinct et où finit l'action réflexe. Ces deux phénomènes se confondent, et l'instinct doit être regardé comme une action réflexe compliquée. Intelligence, instinct, action réflexe, tels sont donc les trois termes de la psychologie. Entre ces trois formes de l'activité, il n'y a pas de barrière, il n'y a pas d'hiatus, il n'y a pas d'abîme. La gradation est régulière, sans fissure, sans lacune. Et pourquoi y en aurait-il? Où a-t-on vu dans la nature ces

transitions brusques que déjà niait Aristote [1] ». Dès qu'elles reconnaissent la distinction spécifique de l'instinct du vivant, de l'intelligence et de la volonté libre d'avec le déterminisme mécanique, nous souscririons à ces conclusions. Elles sont absolument dans l'esprit du Stagirite, le fondateur ou, du moins, le premier docteur de l'évolutionisme sage. Mais, avec MM. Fouillée et Wundt, et si nous l'entendons bien, avec M. Richet aussi, nous étendons la conscience élémentaire aux réflexes eux-mêmes. Nous avons nommé, autrefois, l'instinct « le réflexe de l'esprit [2] ».

Loin de dépendre du moi, du sujet, la tendance primitive le domine et le gouverne : par son action intime et fatale, elle ébauche et sculpte en lui le type de l'espèce, le conserve, le perfectionne et le multiplie selon d'invariables lois, dans l'harmonie générale des sentiments, des besoins et des opérations. Elle constitue, dans son intégrité, l'élément d'objectivité par excellence. Le récuser, ce serait frapper de stérilité toute recherche, toute analyse intellectuelle, et, avant toutes les autres, l'effort naturel de l'esprit à se démontrer la certitude de la connaissance.

C'est là une conclusion absolue. « La nature ne fait rien de fortuit ni de vain, dit Aristote [3]... L'ordre et l'esprit sont la fin de l'univers [4]. » — Le monde est une synthèse d'organismes. A travers les conflits individuels persévère le progrès d'ensemble. Les conditions de développement des êtres organisés sanction-

[1] *La psychologie générale*, Rev. phil. n° de février 1887.

[2] M. Lemoine écrit de Darwin, au sujet de l'instinct : « Il a prouvé, ou du moins il a admis, deux choses : la première, que l'instinct, s'il se transforme, ne se forme pas; s'il se perfectionne, ne s'acquiert pas, qu'il est absolument primitif; la seconde, que l'instinct est essentiellement et originairement primitif. » — *De l'habitude et de l'instinct*, nouv. éd., Paris, 1875, p. 126. — A quoi nous ajoutons que l'instinct, s'il a nécessairement apparu au début dans un individu, était, dès lors, l'attribut de l'espèce annoncée par le type originel.

[3] *Du ciel*, II, 11.

[4] *Politiq.*, VII, 15.

nent leur instinct natal; elles ne peuvent être qu'uniformes comme leur nature. Il reste loisible, de ce chef, de les appliquer en toute rigueur à l'espèce humaine. « Point d'hiatus dans l'univers, redirons-nous avec M. Richet; point d'exceptions réelles! » Les aspirations primitives de nos facultés impliquent l'existence et la stimulation de leur objet; elles sont aussi positives que l'espèce, et leur universalité consacre leur légitimité : fixer la fin de ces tendances primitives de l'homme, c'est démontrer, du même coup, l'*existence réelle* de ce but instinctif, son indépendance à l'égard de nos concepts et son action sur les facultés; c'est, en d'autres termes, établir la portée de ces aspirations. En ce sens, l'on n'hésiterait pas à tenir que la préoccupation vive du problème de l'objectivité est une démonstration indirecte de celle-ci. Si l'esprit ne connaissait que ses modifications, que les *phénomènes,* il ne serait pas obsédé de la tendance vers la science ultérieure des noumènes et des choses. Il ne s'inquiéterait en rien de cette science. Supposez tous les hommes atteints de daltonisme : se soucieraient-ils seulement de la perception normale des couleurs? Notre distinction familière du vrai et du faux implique l'objectivité de nos connaissances rationnelles. « Si l'homme réfléchissait, dit un critique, qu'il condamne le mal et le faux comme n'ayant pas le droit d'exister, il en déduirait les conséquences suivantes : 1° nous possédons des normes ou règles de ce qui doit être et ne doit pas être; 2° le bien et le vrai sont seuls conformes à ces règles; le faux et le mal y sont, au contraire, opposés; il y a une opposition radicale entre le bien et le mal, le vrai et le faux. — Or, ces normes ne sont pas de vaines imaginations; elles ont une valeur ou une vérité objective, puisqu'elles sont le fondement de notre faculté de juger et de notre nature morale [1]. » Kant lui-même a nommé « l'instinct » la voix de Dieu. Toutefois ni lui ni ses disciples ne se sont assez préoccupés de l'importance capitale des tendances, dans la critique des facultés. Scopenhauer en a aperçu la valeur. Mais il a donné le change sur sa pensée en

[1] M. PENJON, REV. PHIL., avril 1887.

appliquant aux aspirations de la spontanéité le nom de volonté, emportant l'idée exclusive d'une énergie réfléchie. « Là, dit-il, est le vrai noumène, la chose en soi. » On appliquerait mieux à la *tendance primitive* ce qu'il dit de la volonté : « Ce concept est le seul, entre tous, qui n'a pas sa source dans le pur phénomène, dans la pure représentation, mais qui vient du dedans, qui sort de la conscience de chacun, dans lequel chacun reconnaît son propre individu, immédiatement, sans forme aucune, même la forme de sujet et d'objet, car là ce qui connaît et ce qui est connu coïncident [1]. »

Toute cette doctrine de l'infaillibilité des tendances spontanées n'est qu'une déduction rigoureuse du principe de la finalité immanente, ou, si l'on tient à écarter ce considérant, de la détermination des êtres et de l'unité fondamentale des propriétés et des énergies, dans les types d'une même espèce. La tendance primitive précède et dirige par sa stimulation, d'abord inconsciente, plus tard par ses incitations intentionnelles, les fonctions vitales et les facultés psycho-physiques. Dans ses applications primordiales cette direction ne se trompe jamais. Elle répond à l'élément immuable, nécessaire des êtres. « Un être, a dit excellemment A. Lemoine, l'un des premiers exégètes modernes de l'instinct, un être a toujours une nature : minéral, des propriétés et des forces ; animal, des organes, des puissances, des besoins. L'instinct peut n'être que cette nature primitive, que la tendance à satisfaire ces besoins, à exercer ces puissances, à mouvoir ces organes, dans un sens déterminé [2]... »

De la sorte, en chaque force, en chaque faculté, se laisse reconnaître un facteur spontané qui les met en branle et les guide dans leur évolution. C'est celui-ci qui, à la présence des conditions extérieures, provoque le déclanchement de l'énergie et détermine la transition de la virtualité à l'acte. En

[1] *Le monde comme représentation et comme volonté*, II, c. 9. — Cf. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 461.
[2] *De l'habitude et de l'instinct*, Paris, 1875, nouv. éd., p. 101.

fait, et à part des distinctions métaphysiques très importantes, mais hors d'usage ici, ce facteur autonome est indistinct de la réalité spécifique de l'être.

Cette tendance vive préside à notre première réflexion sur nos énergies psychiques et sur le spectacle de l'univers, à l'éducation de nos sens et de notre émotivité, à l'évolution de la mémoire et de l'imagination, à nos actes originels d'abstraction par lesquels, spontanément, la raison dégage l'essence des choses, le type commun des individus multiples, enfin aux démonstrations, aux associations et aux inductions fondamentales où nous surprenons les lois de la nature. Reprenant les vues de Hobbes et de Hume, Stuart Mill a prétendu résoudre tout raisonnement en processus inductifs, et ramener ceux-ci à une opération instinctive. Vue excessive, sans doute! Mais, sous son exagération manifeste, se retrouve le pressentiment de la prépondérance des fonctions spontanées dans les opérations intellectuelles. La tendance immanente stimule jusqu'aux hypothèses du génie, présages des découvertes fécondes. Elle est le prélude de toute la vie psychique. Par elle le dynamisme mental régit et pénètre le déterminisme mécanique et physiologique des organismes. Cet instinctif mouvement n'emporte ni un critère, ni un jugement théorique. De sa nature, il est subordonné à l'analyse de la raison. Ses indications sont de nature générale. Mais elles orientent l'esprit avec une certitude souveraine et le prédisposent à ses fonctions. Dans chacune de ses démarches, la vie de réflexion reste basée sur l'activité spontanée.

Or, quelle est la tendance maîtresse de l'intelligence humaine? C'est avant tout la connaissance des *rapports réels* des choses. C'est en ce sens qu'Aristote a pu écrire au frontispice de sa métaphysique : « Tout homme est prédestiné par la nature à connaître. » Son plus illustre disciple dit à son tour : « Le bien désigne l'objet de la tendance de l'appétit : et de même le vrai désigne l'objet de la tendance de l'intelligence [1]. »

[1] S. Th., I, q. 16, a. 1.

Le plus réservé des hommes sur le terrain de l'idéologie, le moins sympathique à l'ondoyante et vague doctrine des idées innées, reconnaît, cependant, d'accord en cela avec tout son système, qu'il y a dans l'esprit comme une sorte de prédisposition constitutive à saisir la vérité, les positives relations des choses (*Ethic.*, l. VI, c. 6). Il ajoute ailleurs en un curieux passage rarement cité : « Il y a dans l'âme humaine trois principes qui disposent en maître de l'action et de la vérité : la sensation, l'entendement et l'instinct. De ces trois principes, la sensation ne saurait être pour nous un principe d'action réfléchie... — Mais le même rôle que joue l'affirmation dans les actes de l'entendement, la poursuite et la fuite des choses le jouent dans l'instinct... La préférence n'étant que l'instinct qui choisit et qui délibère, il faut pour les mêmes motifs que la raison de l'homme soit vraie et l'instinct bon et droit, si la préférence a été bonne elle-même, et que la raison approuve d'une part les mêmes choses que d'autre part l'instinct poursuit..... Ainsi le choix définitif de l'âme est un acte d'intelligence instinctive ou d'instinct, et l'homme est précisément un principe de ce genre [1]. »

Cette thèse féconde se rattache, dans la doctrine péripatéticienne, aux vues sur la forme substantielle des choses, en tant que cette dernière implique en chaque être, en chaque être intelligent surtout, le besoin des facultés à se développer dans le sens de leur activité innée et spécifique [2]. Des abus devenus

[1] *Ethic. à Nicom.*, l. VI, c. 1. — Trad. Barthélemy S. Hilaire.

[2] « Res naturalis per formam qua percifitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et propriam finem ... Quale est enim unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. » — S. THOMAS, *Cont. Gent.*, l. IV, c. 19. — Cf. Op. 31, *De principiis naturæ*. — *Quæst. disput.*, q. 3. *De potentia*. — Op. 30 *de Ente et Essentia*. — « Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia sunt ordinata et directa in bonum a Deo et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens suum bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc

incoercibles sous l'empire de l'habitude et de la transmission héréditaire; la conspiration de coutumes contraires à l'attrait originel de la nature; la concurrence des instincts artificiels provoqués par une ingérence étrangère, sont susceptibles de pervertir les tendances premières. Chez l'homme doué de raison et de liberté, l'instinct est solidaire de l'intelligence et de la moralité. Il tombe sous l'empire de la justice et du devoir, et s'affirme en raison directe de ces forces vives de l'espèce humaine. Ne serait-il pas juste de juger des aspirations primitives d'après les types normaux et réguliers, plutôt que d'après des cas exceptionnels, ou de quelques arrêts de développement?

La primauté de la raison et de la volonté explique l'indétermination plus vaste de la spontanéité dans notre espèce, et aussi la facilité et le nombre des déviations partielles des appétits humains. « Quand de l'animal on passe à l'homme, écrit à propos de l'instinct M. Guyaux, on trouve bien des différences... Notre intelligence et notre sensibilité, si prodigieuses à côté de

quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici directa in bonum sed non appetentia bonum, sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum. » *De spirit. creat.*, art. 2. — Secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia tendit in bonum vel in finem et appetit ipsum... Et ideo quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior actu, tanto excitat vehementiorem inclinationem, ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem jam est fini similis. (Qq. disp. *De Boni appetitu et voluntate*, a. 1, ad. 3m.) — In qualibet re quæ potest ad aliquam perfectionem pertinere, invenitur motus naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnes appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. — *Cont. Gent.*, l. II, c. 82. — Unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem ad aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione quo est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum et auditus ad audiendum; sed quo est conveniens simpliciter animali. 1a p. 80, a. 1, ad. 3m.

celles des animaux, suffisent à tout modifier. Grâce à elles, l'influence du milieu physique et moral s'accroît considérablement (dans ce milieu moral rentre l'éducation) : nous sommes ouverts à un nombre indéfini d'impressions qu'ignorent les animaux; dans ce milieu hétérogène et résistant, l'hérédité morale se transmet évidemment avec plus de difficulté. En outre, chez l'homme l'intelligence survient, réduit en système et ramène à des principes abstraits les instincts moraux les plus concrets : or, si l'on en vient à croire qu'on obéit à une raison quand on obéit à un instinct héréditaire, l'instinct lui-même devenant inutile, tendra à s'effacer pour faire place au raisonnement. Enfin, dans la société humaine, les relations des êtres se compliquent de plus en plus; d'où il s'ensuit que les vertus morales se compliquent dans la même proportion : or, l'hérédité, toute puissante quand il s'agit de faire accomplir à l'animal un acte déterminé, perd la plus grande partie de sa force quand il s'agit de transmettre à l'homme des vertus aussi abstraites en elles-mêmes et aussi variées dans leurs effets que le sont, par exemple, la justice, la tempérance. » — Les critiques se fondent sur ces raisons pour justifier le caractère plus malléable des tendances innées dans l'espèce humaine. Elles rendent raison de la puissance sans rivale de l'éducation et des habitudes jusque dans le domaine des instincts primitifs, dès qu'un système habile est appliqué à les contrarier, à les sortir de leur évolution naturelle. Ces motifs expliqueraient la disparition de la religion, de la morale, de la pudeur dans certains groupes humains, comme ils élucident la perfectibilité des instincts humains en vertu de leur complexité. « On fait ce que l'on veut de l'enfant, comme de l'oisillon, dit encore M. Guyaux, que nous citons à dessein en cette matière; on lui fait parler telle ou telle langue morale, comme on fait reproduire tel ou tel chant au rossignol domestique. Sa conscience s'éveille ou s'obscurcit selon la volonté de l'instituteur, selon les circonstances ou le milieu. »

Lorsque les anciens, dans l'école d'Aristote aussi bien que dans celle de Platon, décernaient à l'esprit, aux facultés cogni-

tives, en général, l'attribut de l'infaillibilité, ils entendaient parler de leurs tendances spontanées et de leurs fonctions essentielles. Comme les sens, l'esprit est une force que l'intelligible détermine à la perception, à l'intuition immédiate, à l'abstraction, au raisonnement. C'est par leur essor inné que nos facultés tendent à leur objet propre, et par delà les choses finies à leur cause nécessaire et parfaite [1]. Il appartient à la raison de préciser la nature de ces aspirations natives, de définir leur portée. Dans son *Esquisse d'une morale,* M. Guyaux va jusqu'à dire que la raison est capable de « dissoudre les instincts et les sentiments moraux. » Mais pour s'accorder avec la réalité, cette assertion doit être restreinte aux impulsions secondes; elle ne peut être entendue des instincts fondamentaux. Sur le terrain des stimulations complémentaires, adventices, commence la possibilité de l'erreur, effet d'associations prématurées ou contradictoires. Dans sa direction spontanée, l'esprit ne saurait être tributaire de l'erreur, à moins de tenir que son essence elle-même est sujette à faillir. Cette hypothèse n'est pas seulement arbitraire : elle serait la négation radicale du principe de détermination de choses et n'irait à rien moins qu'à détruire le jugement où elle serait énoncée. Elle ruinerait par sa base le problème philosophique, et la solution des sceptiques eux-mêmes, pour aboutir au nihilisme mental, et, en stricte logique, au nihilisme absolu. Nous concluons d'une façon tout à fait générale avec un critique anglais, Travers Smith [2] : Tout besoin

[1] « Les lois imposées aux révolutions de l'humanité, la tendance qui pousse à l'infini les moindres facultés de l'individu, borné cependant et limité de toutes parts, la majestueuse ordonnance du monde physique, tout nous révèle un plan préétabli. Derrière ce plan, nous voyons l'action d'une force infiniment supérieure à la nôtre, à laquelle la nôtre est à la fois soumise et associée. Le sentiment de cette double relation qui unit l'homme à Dieu ne peut exister en nous sans nous imprimer comme un élan qui nous porte aussitôt vers Dieu. De là ces deux aspirations qu'on retrouve dans l'âme de tous les peuples : l'adoration et la prière. — H. Joly, professeur à la Faculté des lettres de Dijon, *L'Instinct,* ouv. cour. par l'Académie française. Paris, Thorin, 1873, p. 353.

[2] *Man's knowledge of man and of God.* London, Mac Millan, 1886.

permanent, essentiel de notre constitution prouve l'existence de l'objet qui doit le satisfaire. — En fait, ce n'est pas l'intelligence de ses perceptions intérieures que poursuit d'instinct notre esprit, ni le jeu des apparitions phénoménales de l'univers : c'est l'accord des unes et des autres avec la réalité des choses. La discussion critique mettra dans tout son jour cette objectivité de nos connaissances. Mais l'attente spontanée de notre raison en serait la démonstration préalable et positive.

La considération synthétique de la conscience nous l'a montré déjà : le moi s'atteint d'une intuition directe dans la perception confuse et habituelle de son activité, envisagée comme principe de ses énergies. A cette perception habituelle, expérimentale de la force psychique, dans son existence individuelle, succède la science rationnelle de l'esprit en son concept universel. D'après la philosophie sévère et positive d'Aristote et des Docteurs, celle-ci s'appuie avant tout sur les *objets* de la stimulation mentale, pour se replier, ensuite, sur les *actes* internes et déduire de ces opérations mêmes la *nature* et les *conditions* de la vie intérieure. La première de ces connaissances est simple et aisée; la seconde entraîne des difficultés nombreuses et demande l'effort persévérant de la réflexion [1].

[1] In hoc aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et intelligere et alia hujusmodi opera vitæ exercere. — Qq. disp. *de mente*, a. 8. — Sur le caractère subjectif de cette connaissance habituelle, au sujet duquel certains psychologues modernes ont écrit de si bizarres gloses, voici la déclaration d'un des thomistes les plus autorisés de notre temps : « Vivens est ejus naturæ ut actus ejus vitales, utpote immanentes, non possint percipi nisi ab ipso vivente; ex hoc consequitur objectum psychologiæ secundum rationem formalem, qua fit hujus scientiæ objectum, non posse attingi nisi observatione interna seu inquisitione subjectiva. » — A. Barberis, *Positivismus ac nova methodus psychologica,* Placentiæ, 1887. — Les textes classiques de S. Thomas jettent sur ce point une grande lumière : « Est autem... intellectus humanus qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere objectum primum est ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo quod primum cognoscitur ab intellectu humano est

Dès qu'il a pris conscience de lui-même, l'homme, composé de matière et d'esprit, reconnaît, de ce chef, comme premier terme de son investigation intellectuelle, son organisme personnel et les autres corps de l'univers dont les impressions sollicitent, dès l'origine, le sens intime et les sens externes. — En se plaçant à ce point de vue, les péripatéticiens ont pu inscrire au seuil de leur psychologie cette thèse étrange à l'oreille des modernes et parfois très mal comprise : l'objet *connaturel* de notre connaissance est la forme intelligible ou le type universel et abstrait des êtres matériels, et avant tout de notre corps, uni intimement à l'esprit conscient. Selon ces maîtres, la notion fondamentale de l'entendement est l'idée d'être impliquée dans toutes les représentations particulières et dans toutes les déductions subséquentes de la raison. Les Docteurs ajoutaient que si l'objet physiquement proportionné à la nature de notre esprit est l'essence des êtres matériels, l'objet adéquat de la raison est toute chose, tout phénomène qui tombe, n'importe à quel titre, sous la catégorie de l'être [1].

Au nom de ces mêmes considérants, il serait tout aussi légitime de mettre le terme propre de l'enquête psychologique dans l'activité consciente de l'esprit, en tant que celle-ci est unie à notre organisme et coexiste aux tendances immanentes du « composé humain, » à nos perceptions sensibles et intellectuelles, à nos opérations volontaires et libres, et qu'elle

hujusmodi objectum; secundario cognoscitur ipse actusque cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cujus est perfectio ipsum intelligere (I, Q. 87). » Non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in *universali* secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus.... Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, *quæ est principium actus* ex quo *mens percipit se ipsam;* et ideo dicitur se cognoscere *per suam præsentiam*. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia sed requiritur diligens et subtilis inquisitio (*Ib.*).

[1] Suarez : *de anima*, L. IV, c. 1, n. 3.

nous met en relation avec l'univers corporel, avec les autres hommes, pour nous élever enfin à la cause suprême du monde.

En fin de compte, il demeure établi, pour parler avec un scolastique éminent, que, d'après S. Thomas « le moi connaît *immédiatement* ses propres actes, *par une vue directe*, et que du même coup il se saisit lui-même comme le principe et le sujet de ses opérations [1]. » Par-dessus tout, il se perçoit comme le principe de sa tendance innée vers la vérité objective, vers l'assimilation des relations des êtres et de ses déterminations personnelles [2].

Pour devenir la base du problème de l'objectivité, le *fait* de la tendance *spontanée* de l'esprit vers la connaissance des rapports réels et tout à fait généraux des êtres, ne peut être isolé de l'*analyse* rationnelle s'exerçant sur cette donnée et montrant, par une observation jamais démentie, l'infaillibilité et la portée objective des instincts primordiaux dans toute la série des vivants, dans le cycle total des êtres. C'est de la sorte qu'ont usé de cette méthode Aristote et les Docteurs [3]. En bornant le critère

[1] P. VALLET, *Le kantisme et le positivisme*. Paris, Roger, 1887, p. 27.

[2] Id quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit. — 1a 2æ, Q. 94, a. 2, c.

[3] Sur l'ordre d'évolution des principes générateurs de l'esprit, nous reprenons ici pour notre compte, dans toute son étendue, cette capitale observation de M. E. Rabier, que nous avions présentée nous-même en des études antérieures : « Il est très important de remarquer que cette déduction ou réduction est logique ou *de droit*, et n'indique point quelle marche le sens commun a suivie *en fait* pour s'élever à ces divers principes. Au point de vue psychologique et historique, il est probable que ces divers principes ont une origine indépendante et que l'intelligence s'y est élevée par diverses voies. Ou mieux, à ce point de vue historique et chronologique, aucun de ces principes n'est premier, et il n'y a de premier que l'intelligence même. » (*Ouv. cit.*, p. 351.) C'est ce qu'entendait Aristote quand il signalait, dans la conclusion de l'*Organon*, « la vérité de l'entendement supérieur aux principes eux-mêmes. »

Cette « vérité de l'entendement » serait au fond ce qu'Aristote nomme sa tendance primordiale, sa loi d'ordre spécifique, inséparable en fait des principes essentiels en lesquels elle s'incarne et s'affirme, dans la sphère rationnelle.

de la certitude à l'instinct *aveugle*, au sentiment, au sens traditionnel des peuples, à la croyance innée, Reid et les fidéistes ont méconnu l'unité constitutive de l'esprit, en lequel la conscience et l'émotivité ne se séparent pas de la raison; ils ont sacrifié l'intégrité de la méthode psychologique, appuyée à la fois sur les inclinations vives du moi et sur l'examen rationnel de ses démarches [1]. — Mais cette analyse est elle-même fondée, en dernier ressort, sur l'instinctif mouvement de l'âme, des facultés mentales. Intuition initiale de l'activité complexe du moi et de ses tendances primordiales : enquête sur ses éléments et sur leur portée; application de cette double recherche aux objets typiques de la vie psychique en manière de construction de la science générale : tels seraient bien les trois moments de la marche progressive et de l'évolution directe de l'esprit. — Nous y retrouvons le développement de la dialectique innée de la raison. Le tort de certains idéologistes serait précisément de négliger le premier membre de cette trilogie, qui en forme le prodrome vivant et positif. Cette négligence serait aussi peu scientifique que le refus d'autres penseurs d'ajouter aux consta-

[1] C'est en ce sens qu'un thomiste autorisé, A. Barberis, apprécie le sentiment des Écossais, tant défiguré par certains compilateurs de manuels. Voici en quels termes l'excellent critique compare la méthode psychologique des Scolastiques et celle de Th. Reid : « Hæ igitur duæ methodi in hoc conveniunt, quod utraque tanquam initium processus progressivi statuit experientiam ac communis sensus principia, differunt vero quam maxime, quia methodus scolastica communis sensus principia ope analysis in elementa resolvit, ut eorum veritas ex parte objecti appareat, et resolutionem hanc provehit donec hæc principia eo lucis evidentia objectiva coruscent, ut prorsus impossibilis evadat cogitatio si mens hisce principiis assensum denegare cogetur. — Non sic methodus scotica : hæc negligit prorsus resolutionem analyticam principiorum sensus communis, eo quod qui hanc methodum excolunt, duce Th. Reid, putant intellectum humanum principiis communis sensus *cæco instinctu* assensum præbere, instinctu, inquam, qui minime exsurgit *ex natura mentis,* quæ nata sit ad veritatem contemplandam, et ex veritatis præsentia, sed exsurgit *ex necessitate quadam subjectiva* dumtaxat. — *Positivismus ac nova methodus psychologica,* p. 114, Placentiæ, 1887.

tations de l'intuition primitive, fournies par l'observation des actes du moi, l'investigation de ses éléments et l'examen de nos procédés de perception, ces indispensables appuis de la certitude [1]. Comme s'en est exprimé Krause lui-même, c'est l'honneur d'Aristote et des péripatéticiens illustres d'avoir allié, dans leur psychologie, les facteurs associés par la nature dans le développement génétique de la connaissance. C'est de cette façon qu'ils ont évité de subordonner le fait de la certitude et de l'objectivité à sa possibilité interne, d'après la méthode de quelques idéalistes : la critique sérieuse interdit d'asservir, à ce point, la réalité aux argumentations abstraites, les évènements d'expérience au verdict préalable de la spéculation métaphysique [2].

Il serait permis de conclure que l'intuition spontanée du moi et des démarches primitives de la vie consciente nous livre, dans leurs matériaux objectifs, les principes générateurs de toute philosophie et de toute connaissance : les lois de la détermination de l'être et de l'ordre immanent des choses, de contradiction et d'identité, de la cause substantielle et de la finalité, des tendances primordiales et infaillibles. Jusqu'ici nous n'avons envisagé ces lois qu'à titre de *faits psychologiques*, réalisés sous leur forme concrète dans la vivante évolution du moi : il nous reste à en instituer la critique. L'analyse de nos perceptions sensibles et rationnelles achèvera d'établir la portée nécessaire et universelle de nos connaissances et leur rapport avec leurs objets. La conscience réflexe couronnerait, de la sorte, l'œuvre de la conscience directe dans ses intuitions immédiates.

[1] ... Hæc scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate, et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur. (Com. in III *Met.*, lect. I.)

[2] Cf. Dr Gutberlet, *Logik und Erkenntnisstheorie*, c. 3. Munster, 1882.

DEUXIÈME PARTIE.

ANALYSE DES FACTEURS GÉNÉRAUX DE LA VIE PSYCHIQUE.

CHAPITRE V.

Sensation.

SOMMAIRE :

Les phénomènes de l'émotivité, malgré leur subjectivité prépondérante, comprennent des facteurs situés hors du sujet, impersonnels et objectifs. — Nature générale des sensations. — Leur mécanisme. — Solidarité de la vue, du toucher, de l'ouïe pour engendrer l'objectivité de la sensation. — Doctrine d'Aristote et des Docteurs. — Vues de Helmholtz sur la destination utilitaire et pratique de la sensation. — Méthodes psycho-physiques. — Esquisse des éléments subjectifs et inconscients de la sensation. — Sensations composées; sensations dans le somnambulisme et l'hypnotisme. — Rapports de ces phénomènes avec l'objectivité des perceptions.

Dans la première série de ces études, nous avons cherché dans la considération synthétique du moi les matériaux des principes fondamentaux de l'ordre réel et de l'ordre psychique. Ces principes se sont comme d'eux-mêmes livrés à notre regard et à l'observation de la raison, en leur évolution vivante et grâce à la stimulation spontanée qu'ils exercent sur l'esprit, par leur évidence manifeste et leur universelle nécessité. Nous nous sommes borné à fixer ces lois premières dans leurs traits essentiels, accessibles à l'aperception immédiate. — Les prin-

cipes de détermination et de l'ordre immanent des êtres, d'identité, de la causalité subtantielle et des tendances primitives et infaillibles sont, dans leur extension sans limite, les facteurs irréductibles de la réalité et les lois élémentaires de la vie mentale. L'application de ces conditions aux concepts qui en sont dérivés, et sur lesquels sont édifiées les branches particulières de la philosophie, comme les multiples sciences humaines, touche au domaine mixte où l'intuition immédiate, l'expérience et la réflexion, confondent leurs frontières. Ainsi en est-il des notions-mères de matière et de forme, de vie et d'esprit, de la cause première et de l'absolu.

La simple appréhension des vérités premières, dans le moi conscient, nous a montré leur objectivité foncière, à titre de lois essentielles, commandant le domaine des faits et celui des idées.

Pour établir complètement la portée de ces notions et leur accord avec la réalité, nous devons instituer une analyse sommaire des fonctions psychiques de sensation et d'intelligence, qui nous apportent la connaissance de ces principes, et démontrer la subordination essentielle de ces fonctions internes aux phénomènes qu'elles ont mission de signaler. Ce sera l'objet des pages qui vont suivre.

Pour rester dans les données du problème de la représentation, prouvons que l'irréductibilité des démarches mentales et de nos connaissances rationnelles aux seules formes de l'esprit, et leur raccordement fondamental *aux choses elles-mêmes*, se démontrent à l'observation positive aussi bien qu'au raisonnement, et fournissent à leur tour la consécration de l'harmonie du monde et de l'esprit. Nous bornerons cet examen aux considérants spéciaux qui touchent à notre sujet.

Les faits de sensation et de conscience servent de point de départ aux conclusions de l'esprit sur la nature de l'activité psychique. — Or, déjà dans la sphère de l'émotivité, qui constitue l'instrument le plus personnel de l'activité intérieure, les causes *générales* de douleur et de joie, des sentiments, des passions multiples, sont dans leur fond essentiel de *nature identique* pour

les représentants d'une même espèce, en dépit des applications particulières qu'ils leur donnent, selon la race, le climat, la culture individuelle.

Nous n'avons pas à examiner ici le rythme de division des facultés ou des « énergies tendant, d'une façon permanente, à réaliser des groupes déterminés d'actes psychiques ». Les modernes comptent d'ordinaire trois catégories d'opérations mentales : le sentiment, la connaissance, la volonté. « Toutes les facultés de l'âme, avait dit Kant, doivent être ramenées à trois, qui ne peuvent plus être dérivées d'un principe commun : la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et de la douleur, et la faculté de désirer [1] ». Les scolastiques rattachaient le sentiment du plaisir et de la peine à l'exercice des deux autres puissances et spécialement à celui de la volonté. Ces divergences n'intéressent en rien la présente enquête [2].

Quelque opinion qu'on embrasse là-dessus, l'on tiendrait avec Hamilton, qu'il est erroné de ranger les sentiments dans la sphère de la subjectivité pure. Tous se rapportent à un objet qui les conditionne, et leur donne leur tonalité propre [3]. Nous estimons *agréables* les états internes où l'énergie du corps et de l'âme se trouve déployée dans son intégrité natale, sans tension et usure excessive [4]. L'intensité, la durée, la simplicité ou la complexité du plaisir, aussi bien que ses caractères moraux et intrinsèques, l'honnêteté ou la bassesse, l'utilité et le charme des jouissances, dérivent à la fois de la nature du sujet et de celle des choses. Les adaptations

[1] *K. d. Pratik Vernunft* : Einleit. — H. LOTZE : *Psychologie physiologique*. Trad. Penjon. Germer, 1876, p. 3. — Voir, sur ce point, TIBERGHIEN, *De la connaissance de l'âme dans les limites de l'observation*, 3e éd., Bruxelles, Mayolez. Introduction. — LOOMANS, *Essai de psychologie*, 1re partie.

[2] Le problème de la division des facultés est traité très pertinemment et avec une grande clarté dans l'excellent ouvrage du Dr X. DE RUELLE, *Éléments de psychologie*, p. 11 suiv., p. 170 suiv.

[3] Cf. DELBOEUF, *Théorie générale de la sensibilité*, c. 1.

[4] BOUILLIER, *La Douleur*, c. 3 et 4.

personnelles ne sauraient éliminer ce fond objectif. Dans l'ordre physique et dans l'ordre moral, nous envisageons comme *beaux* les individus réalisant avec une splendeur harmonieuse le type spécifique de l'espèce, dans l'ordre physique, intellectuel et éthique. Nous appelons *sublimes* les objets dont la grandeur, la puissance, le mystère, nous font oublier, dans une exaltation austère et charmante à la fois, les bornes de notre personnalité et nous apportent comme une impression religieuse de l'illimité, de l'éternel, de l'infini. Nous nommons *comique* l'opposition piquante du langage et des situations avec les conditions habituelles de la vie, à part de tout désagrément grave pour le héros de l'aventure. Le *tragique* emporte la lutte acharnée d'un noble caractère, ou d'une âme amendée par le repentir, avec une destinée malheureuse ou vengeresse. — Les passions présentent une correspondance manifeste des affections avec leurs causes. Les jouissances esthétiques supposent cette harmonie et cette uniformité générale des sentiments, persistant sous l'infinie complexité des tempéraments individuels et relevant pour une part considérable de causes extérieures déterminées, et en ce sens aussi indépendantes du moi, objectives en un mot, malgré les facteurs personnels et relatifs que mêlent à cet élément absolu et fondamental le milieu, le tempérament, avec l'hérédité et l'habitude.

A tort, les sentiments du plaisir et de la douleur ont été fréquemment appelés *sensations* par certains psychologues, dans l'école écossaise surtout. On les nommerait mieux les états affectifs du moi. De loin ou de près, ces phénomènes sont accompagnés d'une réaction organique. Mais chez l'homme, ils sont, avant tout, un état de l'esprit. Les sentiments envisagés au point de vue du sujet, les *passions*, supposent tous un *objet connu*, envisagé comme bon et aimable ou comme mauvais et haïssable, avec les nuances diverses qui constituent les émotions particulières. Ces états psychiques se rattachent donc chez l'homme à l'intelligence elle-même.

Le nom de sensation est d'ordinaire donné à la modification

passive des organes sensoriels. Quoi qu'il en soit de cette terminologie, on réserve le vocable de *perception* à la sensation tombée dans le champ de l'attention, grâce à l'effort de l'intelligence. « La perception, dit excellemment M. Janet, n'est que l'application de l'activité de l'esprit au discernement de nos sensations; c'est l'usage *actif* et conscient de nos sens, dont la sensation pure n'est que l'usage passif [1] ».

C'est par la stimulation des êtres matériels, et avant tout de l'organisme qui lui est substantiellement uni, que l'esprit entre en éveil, et s'atteint lui-même dans l'exercice de son activité consciente. En ce sens, nous le savons déjà, d'après Aristote et les Docteurs, l'objet propre et naturellement proportionné à l'intelligence humaine, dans son état d'union au corps, est *l'essence des êtres matériels*. C'est grâce aux réactions de ceux-ci sur le moi conscient que la raison pénètre peu à peu la nature de ses opérations et le rythme de son acte essentiel, qui est la connaissance, l'assimilation psychique des choses. L'esprit humain ne se perçoit donc point, d'une manière *actuelle* et directe, par son essence, mais par ses fonctions, bien qu'il se sente présent à lui-même d'une façon *habituelle* et générale, et que par cette intuition il se saisisse dans ses actes multiples [2].

Autant que les formalistes de la décadence, les Cartésiens ont méconnu à cet égard la solide doctrine d'Aristote basée sur les faits. Leurs exagérations donnèrent occasion aux répliques de Kant, inexactes aussi à raison de leur exclusivisme. « Par ce moi, par cette chose qui pense, on ne se représente rien d'autre

[1] *Traité élémentaire de Philosophie*, c. 3, n° 117. Paris, Delagrave.

[2] Nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per se ipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est præsens actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem. Habitus sunt præsentes in intellectu nostro non sunt objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis..., sed sunt præsentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit. (I; Q. 87, a. 2, in c. et ad. 2.)

que le sujet transcendantal des pensées. Je ne me connais nullement comme je suis, mais seulement comme je m'apparais à moi-même[1] ». Kant restreignait presque le moi aux fonctions de la pensée ; il creusait entre les phénomènes ou les effets et leurs causes un abîme fantaisiste. Toujours la vivante unité de la conscience se déroba à ce dialecticien excessif, qui reprochait à Wolff de trop s'absorber à la logique formelle[2] ! Mais, ces torts mis à part, — et ils étaient d'extrême gravité — les vues du grand critique paraissaient aussi sensées que celles de Descartes en ses confuses revendications de l'intuition directe de l'essence du moi.

Les fonctions qui sollicitent, les premières, notre attention et nous mettent au début en rapport avec la nature, sont celles où se manifestent à nous les choses matérielles et notre organisme personnel, ou les *sensations*. C'est en s'appuyant sur ces stimulants originels de l'intelligence, sur les impressions complexes et sur le sentiment du moi vivant qui les accompagnent, qu'en vertu de sa tendance essentielle, l'esprit s'élève à la connaissance de ses opérations, de sa nature et de ses rapports avec l'univers et avec la cause première, à la conscience de l'être, de la réalité.

En ce qui concerne les informations de la conscience sur elle-même, sur les premiers éléments de son évolution, sur ses tendances vitales et sur les premières vérités impliquées dans toutes les démarches du moi, ces jugements, ces conclusions de l'esprit sont si manifestes, qu'on peut les nommer des intuitions spontanées plus claires que toute démonstration, bien qu'elles s'expriment ultérieurement dans un jugement[3].

[1] *Krit. d. r. V.* II Th. I Abth. 1 B.

[2] Vereor autem, ne Wolfius per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de *phænomenorum* et *noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiæ detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagatione ad logicas sæpenumero minutias averterit. — *De mundi sensibilis et intelligibilis principiis.* — § 8.

[3] Arist., *Met.*, l. II, c. 1. — S. Th. *Cont. Gent.*, III, c. 46. — *In IV. Metaph.*, lect 12.

Le caractère d'objectivité des sensations se laisse constater avec moins de facilité. On a répété avec justesse que l'esprit est plus aisé à pénétrer que la matière. Déjà les scolastiques distinguaient les objets d'expérience empirique en *sensibles proprement dits* (couleurs, sons, impressions du tact, saveurs, odeurs) d'avec le *sensible par accident* ou substrat des qualités perçues, et d'avec les *sensibles communs*, objets de plusieurs sens, comme la figure, le mouvement, la résistance, la masse. A bon droit, ceux-ci leur paraissaient exister dans les corps, indépendamment de nos perceptions et même de notre existence. Les modernes leur donnent assez souvent le nom de qualités sensibles, *réelles* ou primitives; tandis qu'ils appellent les premières des *qualités sensibles secondes* [1].

Sous le vocable de « sensibilité commune » ou de *sensibilité interne* (*communis sensus ; internus sensus*) on désignait parmi les péripatéticiens le foyer central de la sensibilité externe, atteignant dans les applications concrètes de celle-ci le corps, les organes eux-mêmes. A ce sens, attribut du composé humain, on rattachait les actes inférieurs de l'imagination et de la mémoire. Il répondait à la conscience dite sensible des modernes [2].

On nommait encore « sens interne » la sensibilité tactile, commune à tous les appareils sensoriels et qu'on assimilerait

[1] « La connaissance que nous avons des choses, dit en ce sens un critique, se compose de deux sortes d'éléments : il en est auxquels on ne saurait attribuer une valeur objective, comme le son, la couleur, l'odeur, la saveur; on n'en peut dire autant des idées d'étendue, de temps et de masse. » — M. Joyau, *Étude critique sur la connaissance du monde extérieur de M. Lechalas*, Revue phil., avril 1887. Le lecteur relèvera la part de confusion qu'il découvrira dans ces paroles.

[2] Suarez a noté que toute cette théorie de la « sensibilité commune ou interne » est loin de présenter, dans la psychologie d'Aristote et des glossateurs, une précision satisfaisante. (*De Anima*, l. III, c. 9.) Il est juste d'ajouter que nombre de modernes, dans les écoles les plus diverses, n'ont pas éclairci notablement la matière. On leur appliquerait ce que le savant Suarez écrit, sur ce point, d'Aristote : *multa prœterivit, alia exacte non tractavit* (*l. c.*, n. 14).

au *sens musculaire*, au *sens organique* de quelques physiologistes, auquel ceux-ci décernent une certaine priorité de nature à l'égard des autres sensations, mais dont l'interprétation définitive reste encore indécise [1].

Quoi qu'il en soit de ces distinctions, à l'état normal et malgré des nuances individuelles indifférentes à leur portée essentielle, les sensations diffèrent *selon leur cause* et accusent leur rapport réel avec celle-ci par leur intensité proportionnelle à la force de stimulation de leurs objets, dans un milieu supposé constant.

En ces dernières années, avec une vigueur insurpassée, les psychophysiciens, notamment MM. Wundt, Volkmann, von Hartmann, ont mis en lumière l'objectivité fondamentale des sensations. Nous résumons, dans ces lignes, leur démonstration : elle rappelle et complète, en langage moderne, les arguments de l'école.

Aux idéalistes et aux criticistes qui rattachent d'une façon plus ou moins exclusive les sensations à l'activité du moi transportant ses impressions aux choses, ces penseurs opposent la vivacité des perceptions sensibles, si différente des représentations de l'imagination; l'altération ou la suppression des sensations dans l'état anormal du milieu et des organes sensoriels, en dépit de l'attente de l'esprit; l'apparition sporadique et incohérente des sensations, absolument différente des constructions idéales et imaginaires, en leur rythme prévu et ordonné; la multiplicité des perceptions suscitées par un objet sensible unique, comme la vue, le toucher, l'olfaction, la saveur d'un mets; l'uniformité générale et la persistance des sensations, malgré les efforts tentés par le moi pour s'affranchir de leur action; la permanente concordance des sensations de la vue et du toucher, engendrée par des processus physiologiques tout à fait dissemblables. On signalerait, dans ce parallélisme constant des excitations externes et de la sensation, l'effet

[1] Cf. D. Th., *De memoria et reminiscentia*, l. II. — *Qq. disp.*, q. 22 *de veritate*, a. 5.

naturel d'une cause déterminant le sujet aux perceptions multiples, au lieu de relever uniquement de ce dernier. — En ce sens, observe M. von Hartmann, Kant lui-même reconnaît dans le principe de nos sensations un produit de la nature, la « chose en soi » de l'ordre sensible, comme Fichte et déjà Berkeley y ont signalé « l'obstacle », la « cause transcendante » de la réflexion du moi sur lui-même et de ses états de conscience successifs. — L'accord de la croyance instinctive de l'esprit avec l'extériorité des stimulations de son activité n'a pas besoin d'être signalé, dans ce phénomène de la perception sensible. Or, celle-ci est le prélude et la base de l'ordre intelligible tout entier [1]. — Ces vues avaient été présentées par Kant dans sa *Dissertation inaugurale* [2]. Mais dès lors, semble-t-il, il restreignait la connaissance intelligible à l'ordre purement logique. Plus tard le critique a tenté de justifier le divorce qu'il prononçait entre l'ordre subjectif et l'objective réalité, en relevant le caractère de contingence et l'absence de nécessité des perceptions empiriques [3].

Certes, le fait brut de la sensation n'indique pas par lui seul

[1] Von Hartmann, *Op. cit.* — Abschnitt E., *Enstehung der sinnlichen Wahrnehmung*, pp. 289-314.

[2] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Diss. pro loco professionis logicæ et metaphys. ordin. rite sibi vindicando. (1770 — *Sensualitas* est receptivitas subjecti per quam possibile est, ut status ipsius repræsentativus objecti alicujus præsentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti per quam, quæ in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repræsentare valet. Objectum sensibilitatis est intelligibile : quod autem nihil continet nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *phænomenon*, posterius *noumenon* audiebat. Quanquam autem phænomena sint proprie rerum species, non ideæ neque internam et absolutam objectorum qualitatem exprimunt, nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales sunt conceptus seu apprehensiones, ceu causata testantur de præsentia objecti. — Sensualium itaque datur scientia, quanquam, cum sint phænomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica. § 3, 12.

[3] K. d. r. V. — *Elementarlehre*, II, Th. I, Abth. 1, B. 2.

l'évènement dont il constitue la réplique dans notre organisme. C'est à l'intelligence qu'il appartient de remarquer cette connexion. Mais il ne doit pas plus être question, en idéologie, de la *sensation en soi* que de la *chose en soi* : ce sont là de pures équivoques : toute sensation est particulière, déterminée. D'autre part, le rapport des phénomènes et des perceptions sensibles n'implique pas l'immuable universalité des principes intelligibles. Les causes physiques constituent une hiérarchie où les forces supérieures neutralisent et modifient l'activité des agents subordonnés. En est-il moins vrai que les diverses relations des sensations avec leurs objets accusent la part d'action propre de ces derniers sur l'organisme et sur l'esprit? Par là, dans l'assimilation subjective et dans l'ordre empirique, elles présentent une nécessité et une universalité relatives, preuve et fondement de leur objectivité. De ce chef, déjà, il serait interdit d'attribuer exclusivement les phénomènes de perception à la structure des sens et du moi. De l'aveu de Kant, tout phénomène correspondant aux « conditions universelles de l'expérience » possède le caractère de la nécessité. Comment dénier celui-ci aux conditions de la perception sensible que nous avons mentionnées? [1] Kant ajoute que cette détermination de la sensation par l'objet est empirique. Ne consacre-t-elle pas, cependant, une règle sans exception? Elle comprend donc un phénomène, une intuition (*Anschauung*), et autorise un concept (*begriff*) : ce dernier suppose l'action spécifique de l'objet extérieur sur le sujet, s'offrant à la raison comme un cas d'application de la loi de toute force sensible mise en relation avec l'organisme. Ce concept « est donné dans l'intuition même, » au même titre que Kant l'affirme des *catégories* mentales, et, en particulier, de la *nécessité*. Comme devait le tenter A. Lange, Kant assigne pour cause à la synthèse des phénomènes et des concepts catégoriques *l'instinct de l'esprit*. Avec Aristoste, nous plaçons cette association dans l'intuition de la raison, orientée en ses

[1] Comparer *Elementarlehre*, II, Th. I, Abth. I Buch, § 18 sqq. et II Buch. 2 Haupth.

démarches particulières par les références des sens et les indications de l'expérience. Au moins, dans l'ordre des phénomènes, Kant n'a pas ébranlé la portée des faits où se manifeste la part de l'objet dans nos sensations.

La tentative d'associer les perceptions sensibles et les concepts dans le « schématisme de l'imagination » atteste, chez lui, le besoin de rattacher ces deux éléments autrement que par l'application instinctive des catégories : c'est là le but qu'en termes exprès, il assigne aux synthèses de l'imagination. Comme lui, Aristote et les Docteurs se référaient, à cet égard, aux symboles des choses, à leurs signes indicateurs groupés par l'imagination, puis dépouillés de leurs attributs individuels et contingents par l'intellect dont la *fonction naturelle* est de connaître, et, par conséquent, de saisir spontanément les caractères essentiels des phénomènes, par delà leurs notes individuelles [1]. — Cette tendance innée de l'esprit à ajouter son acte propre, ses jugements universels « aux exemples individuels », pour parler avec Kant, n'est pas, chez l'homme, un instinct aveugle : une impulsion naturelle stimule ses démarches de comparaison, de classification, d'abstraction, et c'est grâce à cette dialectique que la raison déduit des représentations particulières le type universel ou spécifique qui leur coexiste dans la réalité, et devient à juste titre leur substitut logique, la formule du fond intime des énergies et de l'activité des multiples individus.

Le philosophe de Konigsberg prononce que la science consiste excellemment dans la formation de jugements synthétiques, amplifiant la notion du sujet et découvrant, de la sorte, des rapports jusqu'alors ignorés entre les êtres. Selon lui, la connaissance des choses d'ordre expérimental requiert la connaissance des conditions générales sous lesquelles ces phéno-

[1] Voir, sur ce point capital, les excellentes observations de M. DE LANTSHEERE, dans sa dissertation inaugurale : *Du Bien;* Louvain, 1886, p. 118. — Cf. S. TH., I, Q. 84, a. 7. — Le rôle des images dans l'acte d'intellection est très bien exposé dans ce passage.

mènes sont possibles. — Si ce théorème signifie que les faits ou les relations des êtres sont nécessairement conformes à leurs lois, rien de plus vrai. Mais comment acquérons-nous la connaissance de ces lois, si ce n'est par l'observation des cas particuliers? Or, en celle-ci, les objets eux-mêmes, — phénomènes ou causes, il n'importe à présent, — restent les facteurs déterminants de l'aperception. Plus tard, certes, l'esprit induira les règles générales de l'ordre expérimental, et sera en mesure de prononcer que les évènements seront conformes à ses conclusions, comme celles-ci s'appuient aux types essentiels des choses. Mais qui ne voit que cette prévision, loin de consacrer la suprématie exclusive du facteur subjectif, dans le processus de la connaissance, implique la stimulation *primitive* de l'objet? Cette conséquence serait d'autant plus inévitable que Kant, peu disposé à reconnaître aux représentations empiriques une valeur réelle, dans le développement de la connaissance, n'en attribue pas moins une portée absolue à l'intensité des sensations [1]. Or, le relief, la « quantité de l'impression sensible, » est un élément objectif par excellence, et implique un rapport direct avec sa cause externe, distincte de l'organisme.

Voilà les premiers et sûrs indices de la portée objective de nos perceptions. Entre les propriétés sensibles des corps et nos sensations, existe le rapport du signe naturel et organique avec la cause qui détermine d'une manière précise et stable l'organe à sa fonction [2]. Là-dessus tous les penseurs sérieux

[1] *Elementarlehre*, II Th., I Abth., II Buch., 2 H., § 3.

[2] Un péripatéticien contemporain, M. P. Vallet, a parfaitement résumé en ces termes la preuve traditionnelle de l'objectivité de nos connaissances : « Dans une question qui demande tant de précision, nous devrons nous écarter moins que jamais du langage rigoureux et des procédés analytiques de la science. On dit tous les jours : ce corps résiste, cet instrument rend un son agréable, la chaleur de ce feu me réjouit, la couleur de la rose me charme. — On dit aussi : j'éprouve de la résistance, j'entends des accords harmonieux, je sens la chaleur, je vois du rouge. — Voilà nettement distingué le côté objectif et le côté subjectif de la sensation. 1° Qu'est-ce que la résistance dans le solide, le

s'accordent avec les péripatéticiens. Cet accord établit déjà, dans une large mesure, l'objectivité des perceptions, en démontrant l'existence réelle de corps distincts du nôtre, la réalité du sujet sentant et la dépendance stable de nos perceptions à l'égard de leurs stimulants. D'une part, la sensibilité est, d'elle-même, passive, indéterminée à n'importe quel rythme de sensations : ainsi en témoigne la conscience. D'autre part, chacune de nos impressions sensibles est particulière, nettement définie. Dans la nature, il n'y a pas de hasard ; tout s'y ordonne selon d'immuables lois. Les découvertes de la psychophysique sur le seuil de la perception ou le minimum d'intensité requise dans l'excitant pour provoquer la sensation, sur la durée de la variation des sensations correspondant, dans une proportion fixe, à l'énergie et à la condition des phénomènes stimulateurs, mettent dans un nouveau jour cette inséparabilité de l'élément subjectif de la perception d'avec sa cause externe, et montrent qu'il faut chercher à nos sensations un facteur situé en dehors de l'esprit et sans lequel la réaction personnelle serait un cas fortuit, une anomalie [1].

Notre manière pratique de nous comporter confirme cette irréductibilité foncière de nos sensations au seul moi conscient. Continuellement, nous créons des adaptations précises entre les perceptions que nous voulons obtenir et leurs réactifs du dehors. Nous savons la loi de cette condition ; elle est univer-

son dans l'instrument, la chaleur dans le corps chaud, la couleur dans la rose, le parfum dans la fleur, la saveur dans le fruit? Problème de l'ordre *objectif* et dont l'explication prochaine doit être demandée à la physique ; 2° qu'est-ce que *l'impression* même de résistance, l'audition du son, la sensation de chaleur, la vision de la couleur ? Question de l'ordre subjectif et du domaine de la physiologie ; 3° comment s'établit la relation entre l'objet et le sujet sentant, entre le *dedans* et le *dehors*, et quel rapport y a-t-il entre la qualité de l'objet et la sensation du sujet ? Question mixte qui intéresse à la fois le psychologue et le physicien. — *Le kantisme et le positivisme,* p. 54, Paris, A. Roger, 1887.

[1] Voir, vers la fin de ce chapitre, les procédés d'analyse généraux de la psychophysique.

selle et nécessaire, et se trouve précisément dans la passivité des facultés assimilatrices dans l'être humain. En ce dernier, toute connaissance sensible requiert la stimulation d'agents distincts du sujet. Or, qui ne le voit? la négation de toute objectivité, de tout élément absolu dans nos sensations subordonnerait la connaissance du monde matériel à nos représentations internes. D'autre part, la supposition de l'anéantissement, ou de la non-création d'un sujet sentant, n'entraînerait pas la suppression des corps, comme l'a prétendu Scopenhauer, mais uniquement du fait de leur perception.

La passivité de nos impressions sensibles à l'égard de causes situées en dehors du moi; et la passivité organique de toute puissance psychique à l'égard de son objet, démontrent donc l'objectivité de ces stimulations organiques, ou leur activité propre et en ce sens indépendante du sujet, bien qu'elles concourent avec ce dernier à l'accomplissement de l'acte total de sensation.

Mais, outre ce rapport de causalité entre les perceptions et leurs excitants extrinsèques, n'y a-t-il pas entre ces deux termes une relation de *représentabilité* des propriétés sensibles à l'égard de nos organes sensoriels?

D'une façon plus ou moins explicite, les péripatéticiens modernes font dépendre l'objectivité de la connaissance sensible non seulement de la connaissance de leur lien génétique et interne avec une cause efficiente, déterminée et étrangère au moi, mais encore de l'existence d'une cause formelle et de la similitude de la sensation avec son objet propre.

Pour les psychologues et les physiologistes de l'école expérimentale, les propriétés ou « qualités sensibles » seraient tout simplement certains modes de vibration des corps. Ces vibrations provoqueraient la sensation correspondante dans les appareils sensoriels, selon les lois de la mécanique nerveuse. La physique sanctionnerait cette conclusion. Avec M. Domet, mentionnons seulement le phénomène des interférences ou de l'obscurité résultant de la jonction de deux rayons lumineux de direction opposée; la sensation de froid engendrée par deux

rayons calorifiques antagonistes ; la neutralisation de deux sons égaux, dont l'un retarde sur l'autre d'une demi longueur d'onde. Au sentiment des maîtres de la psychologie expérimentale, notre science du monde sensible, à laquelle la plupart d'entre eux ramènent toutes nos connaissances, se bornerait à la constatation des impressions causées à nos sens par les stimulants extérieurs, des concepts et des associations de concepts dérivés de ces impressions, et des constructions mentales échafaudées sur ces groupes d'images et de notions complexes.

A notre avis, les deux théories seraient plutôt complémentaires l'une de l'autre qu'opposées entre elles. Dans leur cause immédiate, les sensations de lumière, de son, de chaleur, et, sans doute, toutes les autres, se réduisent à un rythme de vibrations des corps et de l'éther. C'est là le côté mécanique de la sensation ; ce n'en est pas la face psychique et définitive.

Disons-le sans retard : n'est-il pas vrai que les mouvements des appareils sensoriels s'intègrent en ceux-ci selon un mode différent, d'après la nature de leurs stimulants, ou de leurs causes? Incontestablement! entre chacune des sensations spéciales et les objets qui les déterminent, il n'y a pas de rapport de représentation au sens matériel de ce mot, ou de ressemblance proprement dite. Les mouvements de l'air et du *fluide éthéré*, pour user de ce terme de convention, sont différenciés d'après l'état de vibration moléculaire des divers objets lumineux, sonores ou résistants et, peut-être, des objets sapides et odorants ; ces mouvements, en modifiant le milieu, causent en outre aux organes sensoriels une impression spécifiquement distincte. Mais la vibration, le mouvement moléculaire des divers corps, seraient dans une relation intime, bien qu'inconnue très souvent, avec les qualités sensibles, avec les énergies physico-chimiques constituant les agrégats matériels à l'état de causes réelles de lumière, de chaleur, de son, de saveur, d'odeur. Pour les organes, préalablement dressés, et par leur éducation progressive et par l'usage spontané et incessant des rapports de causalité, les impressions sensorielles présentent un symbole psychique au moyen duquel l'esprit saisit

l'objet. Ce sont des « photographies instantanées » dans la sensation visuelle, pour parler avec M. Rabier; des signes indicateurs naturels, invariables et certains, déterminés et concordants dans l'immense majorité des perceptions normales. L'impression nerveuse, sensibilisée par l'organe *vivant* et transmise au cerveau, transubstantiée par l'action de l'esprit uni à l'organisme, devient pour la faculté cognitive la base et l'excitateur de son acte propre et définitif d'aperception immanente et vitale, et, en même temps, le signe représentatif ou le substitut de sa cause. La sensation est passive, comme toute faculté d'assimilation; et c'est ce que certains phénoménistes modernes ont trop oublié. L'organe subit la modification de l'excitant du dehors; et, en outre, l'acte final de perception est conditionné par la « forme » déterminée de mouvement que l'objet transmet, par le milieu, à l'appareil sensoriel. Certes, à côté de cet élément passif, la perception emporte une activité immédiate dans l'assimilation mentale du mouvement lui-même. Mais cette activité n'empêche pas l'acte sensitif d'être par essence subordonné à sa cause excitatrice. A titre de fonction cognitive, il est prédestiné à représenter d'une manière psychique, et en ce sens immatérielle, des phénomènes et des rapports d'ordre matériel, à mettre le sujet pensant en rapport avec le monde sensible [1]. Ultérieurement, les impressions nerveuses communiquées aux organes, les mouvements de l'éther et les mouvements des objets eux-mêmes, causés par les énergies spécifiques de ceux-ci, ou par leurs *qualités sensibles*, comme on a coutume de les appeler, sont, dans la perception, des matériaux régis

[1] Ce mode de représentation serait analogue à celui que décrit Leibnitz : « Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle, dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport *exact et naturel* entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre. » — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. II, ch. 8.

par le principe supérieur, par l'esprit qui y saisit les éléments de la connaissance, les facteurs de ses représentations générales. Au moyen d'un pinceau, dit ingénieusement le Dr Schneid, l'artiste retrace les scènes de la nature, mais en vertu de la direction que lui imprime le maître : ainsi les mouvements des objets, du milieu et des sens, servent à l'esprit de signes des impressions, sans constituer toujours des ressemblances formelles avec elles [1]. La perception des sens est la transcription subjective, en états de conscience, de l'effet objectif produit sur les appareils des sens par les phénomènes extérieurs [2]. Matériellement, les phénomènes ou qualités sensibles consistent en mouvements moléculaires : élaborés par nos organes, dont la structure complexe

[1] Sentire, quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat passionem, sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem. — In S. Th. I, sent., D. 40, q. 1, a. 1. — Ce passage est la clef de certains textes moins explicites. — Le Dr Schneid cite encore les suivants (*Die objectivität des äusseren Sinneswahrnehmung*) : Sensus exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem ; quamvis, jam formati, habeant propriam operationem quæ est judicium de propriis objectis. (Quodl. VIII, q. 2, a. 3.) — Sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus objectis (C. Gent., l. II, c. 57). Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibilibus : unde per formam, quæ sibi a sensibili imprimitur, sentit : non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem (Quod. V, q. 5, a. 9, ad. 2). Mais le Docteur ajoute : Hoc imaginatio facit cujus formæ quodam modo simile est verbum intellectus. — Non possumus quidem dicere, inquit Augustinus, quod sensus gignat res visibiles ; gignit tamen *formam*, veluti similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed formam corporis quod videmus et formam quæ ab illâ in sensu videntis fit, per eumdem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. (Lect. III de *Anima*). — Le lecteur remarquera la réserve de ce passage, signalé à bon droit par l'Em. Zigliara, dans son exposition des facultés cognitives. *Psychologia*, l. III, c. 2.

[2] CESCA, *Relativité de la connaissance*, RIVISTA DI FILOS. SCIENT. Marzo, decembre 1886.

dénote assez la déstination à cet égard, ces *mouvements deviennent pour le moi et selon la condition spécifique de l'organe, un signe représentatif ou indicateur de l'objet,* cause de l'excitation. Mais par delà l'état de mouvement moléculaire, le métaphysicien, curieux des causes ultimes, reconnaît à la matière des activités spécifiques en puissance ou en acte, des qualités propres, disciplinées par la loi de l'égalité de l'action et de la réaction, principe général de la dynamique de la matière. La quantité de mouvement, déployée dans les cas particuliers, serait la mesure de ces réactions réciproques. Ce seraient ces énergies que Wurtz et Dubois Reymond eux-mêmes appellent la « nature intime des atomes, » leurs « forces centrales, » comme l'a noté M. Hirn.

Les mécanistes prétendent ramener le monde matériel à deux facteurs : la matière, entièrement passive, et le mouvement local, dans ses transformations incessantes. L'école d'Aristote va plus loin : elle veut que les substances corporelles présentent des propriétés internes, des puissances actives et passives dont le développement complet constitue la fin de chaque corps, comme le mouvement moléculaire et local est lui-même la condition d'évolution de ces qualités innées et distinctes.

De fait, le mouvement local se ramène à la différenciation de position des corps ou des atomes dans l'espace. Or, ces positions emportent bien l'application des atomes aux divers points du milieu ; mais si les agrégats matériels ne sont pas le siège d'activités dynamiques, leur situation ne peut, par elle seule, semble-t-il, devenir cause d'effets distincts. De soi, le mouvement communiqué n'est qu'une disposition extérieure. Pour exercer une influence positive, elle doit présupposer un principe d'action, une force spéciale. Nombre de mécanistes identifient, sans en avertir, les divers mouvements avec l'énergie spécifique localisée. Mais ce retour inconscient à la thèse fondamentale de la cosmologie péripatéticienne constitue en réalité l'abandon de leur théorie.

Si l'hypothèse mécaniste est vraie, disent les péripatéticiens, comment des agrégats composés des mêmes éléments

atomiques présentent-ils des propriétés divergentes, parfois même opposées, comme dans les cas d'isomérie? Si les corps se réduisent à des termes de masse et de mouvement et à des différences de position moléculaire, comment rendre compte de leurs qualités si multiples, de la géométrie stable des cristaux, de la récurrence des attributs des composants dès la cessation de leur synthèse? D'où viendrait la particularité des conditions électriques, magnétiques, caloriques de ces composés, différant uniquement par le nombre et la vibration de leurs atomes? Des changements d'ordre statique seraient-ils la raison suffisante de la diversité de leur spectre chimique et de leurs affinités réciproques? — Dans le même ordre d'idées, les critiques opposent à l'explication mécaniste la quantité variable de chaleur requise pour élever, d'un degré de température, des corps de poids égaux et la diverse capacité thermique de ces derniers, enfin, la dissimilitude des poids spécifiques de corps d'égal volume.

Certes, nous ne reconnaîtrions pas la même portée à chacun de ces considérants. A certains égards, l'interprétation définitive de plusieurs d'entre eux resterait ouverte aux découvertes de l'avenir. De l'ensemble de ces arguments, toutefois, l'on conclurait avec M. Mercier « qu'il y a, entre les *diversités qualitatives* des phénomènes de la nature et les *différences quantitatives* de la masse et du mouvement, une telle opposition de caractère que leur identification paraît impossible [1]. » Or, les énergies spécifiques et internes de la matière, mises en rapport avec l'organisme, se révèlent à ce dernier comme des « qualités sensibles », pour nous servir de ce terme consacré par l'usage. Seulement, de la reconnaissance de ces activités inhérentes aux corps, il ne serait pas juste d'inférer que chacune de nos sensations entraîne une ressemblance formelle avec son objet propre [2].

[1] *Philosophie de la nature*, pp. 141 suiv., Louvain, Ghysbrechts, 1883, pp. 141 suiv.

[2] Lotze a noté en ces termes le rapport du mouvement local et des propriétés spécifiques : « Tant que nous négligeons la nature *qualitative*

Les phénomènes sensibles n'en présentent pas moins une objectivité réelle, bien que, pour devenir terme de perception, ils doivent être assimilés par les appareils de sens. « La représentation, dit un péripatéticien belge, en résumant d'un mot cet aspect du problème, est relative à la nature du sens impressionné. Elle participe d'une manière indivisible et de la nature spéciale de nos facultés organiques et des qualités spéciales de l'objet matériel qui y correspond. Aussi ne savons-nous point par nos sens ce que sont ces qualités sensibles en elles-mêmes, et indépendamment de l'impression qu'elles déterminent dans nos organes [1]. »

des corps pour les considérer simplement comme des masses indifférentes, il est facile de montrer comment la vitesse et la direction du mouvement dont ils sont animés étaient déjà analytiquement contenues dans les mouvements d'autres corps dont l'impulsion leur a communiqué leur propre mouvement. Voyons-nous, au contraire, la chaleur, en augmentant peu à peu, n'amener d'abord que la dilatation ordinaire d'une substance et, tout à coup, à un point fixe, déterminer l'explosion de cette substance, au premier coup d'œil, le rapport analytique de ce rapport nous échappe. Il est cependant certain que ce rapport existe et, en y réfléchissant, nous arrivons à cette idée qu'il peut être précisément dans cette force expansive de la chaleur qui a agi sur les différents éléments de cette substance composée, non pas d'une manière uniforme, mais diversement : elle n'a pas agi, en effet, sur une *masse indifférente*, mais sur des *éléments spécifiques* dont les affinités propres ont ainsi trouvé moyen de donner naissance, suivant leurs lois, à la dernière forme du résultat... Lorsqu'il n'est pas possible d'expliquer *analytiquement*, par la nature d'un phénomène antérieur et occasionnel, la forme qualitative de la conséquence qui s'y rattache, cet effet doit s'expliquer *synthétiquement* : en d'autres termes, il n'y a, dans ce que nous appelons ordinairement la forme d'un phénomène, qu'une partie seulement de son explication complète; l'autre se trouve dans la nature spécifique de l'objet sur lequel la cause agit. Si nous voyons des groupes d'effets différents naître sous l'influence d'agents semblables, nous devons admettre des substances différentes dont la nature propre donne lieu à cette diversité d'effets. » — *Psychologie physiologique*, trad. Penjon, p. 4-5.

[1] CASTELEIN, *Logique*, p. 451. Namur, Douxfils, 1877.

On entendrait, dès à présent, en quelle mesure les thèses des physiologistes se laisseraient concilier avec la doctrine péripatéticienne. Dans sa préface érudite au *Traité de l'âme*, M. Barthélemy St-Hilaire a montré par des textes décisifs que, à propos de la nature de la lumière, tant de siècles avant Huyghens, Aristote avait posé la théorie des ondulations en des termes auxquels la science pourrait presque souscrire aujourd'hui. « La lumière ne peut être ni un corps, ni une émanation d'un corps; elle est un mouvement, dans un milieu de nature spéciale ». Autant que le souffrait la physique de son temps, Aristote établit le système; il l'applique aux phénomènes acoustiques et olfactifs, aussi bien qu'à la lumière; il le compare à celui de l'émission tenu par les mécanistes éléates. De l'avis de son meilleur exégète, les preuves et les considérants du *Traité de l'âme* ne seraient pas sans valeur aujourd'hui. — Nous l'avons rappelé ailleurs : S. Thomas a suivi sur ce point son maître [1]. Tout en croyant aux énergies spécifiques du monde matériel, il a repris et éclairci son théorème saisissant : toute activité des agents physiques est conditionnée par le mouvement! Il n'hésite pas à préférer, dans la présente matière, l'opinion fausse d'Héraclite réduisant toutes choses à des phénomènes passagers, à l'immuable nécessité, étendue par Epicharme jusqu'aux événements sensibles.

En effet, Aristote et les Docteurs ne réduisaient pas uniquement les sensations à des mouvements. Ils admettaient dans de justes bornes ces « qualités sensibles », vouées à tant de moqueries par des juges plus lettrés que savants, auxquels le dernier traducteur d'Aristote reproche de ne pas connaître les théories anciennes? [2] — Pour ces philosophes, la sensation

[1] Sensum eo fieri quod a sensili movetur intermedium, quod inter ipsum et sensum interjacet tactu quidem sed non effluviis. » *De sensu*, c. 3, § 13. — S. Thomas dit encore : « Lumen non est corpus neque defluxus corporis . . . sed est actus diaphani . . . Effectus lucis in diaphano vocatur lumen. » (*De anima*, II, lect. XIV.)

[2] Cf. Farges, *L'objectivité de la perception*. Nous signalons aux critiques

était un phénomène complexe. Il impliquait avant tout un esprit, une conscience suprasensible capable de s'assimiler, en les spiritualisant, les impressions des corps sur les organes de sens [1]. Selon ces maître, ces impressions elles-mêmes étaient des intégrations de mouvement, différenciées par les forces spécifiquement diverses de la matière. Ces mouvements étaient transmis au milieu, et par celui-ci communiqués aux organes sensoriels où ils recevaient leur élaboration spéciale [2]. Contre les Mégariens, contre Protagoras, ces relativistes d'autrefois, le Stagirite et les Docteurs tenaient, d'une part, que les éléments sensibles — son, couleur,etc., — étaient en acte, et possédaient une spécificité propre, avant le fait de la sensation. C'est l'objet, c'est la propriété sensible même qui déterminent les sens, en assimilant à ceux-ci leur forme, leur mode de mouvement distinct [3]. Ne retrouvons-nous pas là, dans le langage de l'époque, certains traits de l'explication mécanique de la perception sensible? Les modernes réduisent les sensations au mouvement essentiel ou moléculaire, communiqué par l'éther (le *diaphane*, disaient les anciens) aux sens eux-mêmes [4]. Bien plus, comme Aristote, ils signalent la structure particulière du mouvement intermoléculaire de l'éther : « la vibration sonore, dit M. Saygey, a lieu dans le sens de la propagation du son ; chaque molécule de l'air ébranlé exécute un mouvement de va-et-vient le long de la ligne même suivant laquelle le son se propage. Au con-

cette belle étude, parue dans les *Annales de Philosophie*, 1855, août, octobre. — *Préface du traité de l'âme*, p. 76.

[1] *Métaph.*, IV, lect. 12.

[2] Voir mon étude critique sur le mémoire de M. le Dr FONTAINE, *De la sensation et de l'intelligence*, p. 15. Bruxelles, Polleunis, 1885.

[3] Voir sur la conciliation des passages où les péripatéticiens et les Docteurs disent que l'objet ou la qualité sensible est en acte avant la sensation, et ceux où ils tiennent qu'antérieurement à celle-ci, le sensible n'est qu'en puissance, la note substantielle de M. Farges, dans le travail cité, p. 52, no d'octobre.

[4] Sensibilia per modum cujusdam alterationis immutant medium. — S. TH. *De sensu et sensato*, l. 16.

traire, la vibration lumineuse a lieu perpendiculairement au rayon de lumière [1]. » Sans doute, les sensations de contact et de pression, d'olfaction et de gustation, présentent une géométrie dans l'espace non moins spéciale, bien qu'encore inconnue.

Les longueurs et la durée des ondes diffèrent dans les sensations lumineuses et acoustiques : il doit en être de même pour toutes les autres, réfractaires à une mesure certaine. L'analogie se laisse poursuivre en ce qui concerne la vitesse de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme.

Ainsi se vérifieraient à la fois la réduction des sensations à des modes différenciés de mouvement, et l'attente de la tendance instinctive de l'esprit et du bon sens, tenant que les corps présentent des *qualités sensibles* de nature *spécifique* et *objective* différente. Ce ne sont pas exclusivement les centres nerveux qui spécifient les sensations : ni les catégories que leur applique l'entendement, ni les conditions pures du temps et de l'espace, ni de simples états de conscience, comme le plaisir et la douleur en soi, ni les associations psychiques des mouvements, ne rendraient compte de nos perceptions sensibles, de l'avis d'une dynamique vraiment positive.

La science, conclut très bien M. Farges, interdit d'assurer que « si l'onde sonore était reliée aux centres auditifs, et l'onde lumineuse aux centres optiques, nous entendrions une lumière ou nous verrions un son ». A côté de leurs conditions subjectives, à côté de leur rythme de mouvement, les sensations présentent une objectivité fondamentale. Les idées rationnelles, les principes, en raison de leur abstraction même, possèdent seules une universalité immuable. Phénomènes de l'organisme, les sensations se diversifient, en bien des cas, d'après les dispositions subjectives du sujet. Mais à l'état normal, et dans leur généralité, elles ont une portée propre et ce genre de nécessité de fait que les Docteurs reconnaissaient aux réalités physiques, aussi bien que les philosophes de l'école positive. L'analyse, encore une fois, consacre jusqu'en cette délicate matière la

[1] *La Physique moderne,* pp. 7 et suiv. Paris, Germer, 1879.

tendance primordiale de l'instinct, resserrée dans les justes limites de sa compétence [1].

Ce serait s'égarer très fort sur la théorie d'Aristote que de s'imaginer l'espèce sensible, ou la modification perçue par le moi, comme l'objet ultime des perceptions de sens, et comme une sorte de glace où l'esprit aperçoit leur objet. Déjà Arnauld montrait la fausseté de cette vue de Locke et de Descartes. Sauf les savants, qui soupçonne le rythme d'impression des appareils sensoriels à l'action des corps capables de les influencer? Mais tout le monde saisit les phénomènes matériels, termes des diverses sensations. L'impression, « l'espèce sensible », est l'assimilation vitale de l'objet, de la cause excitatrice de la perception. Elle ne peut donc se terminer à elle-même, mais au phénomène, à la chose dont elle est la représentation ou le signe immatériel. Pour comprendre le rôle de l'espèce sensorielle, on recourrait assez bien, avec Thomas d'Aquin, à l'exemple du miroir animé, et ne dépassant en rien les dimensions de l'objet externe qu'il retrace [2]. Ce réflecteur supposé vivant atteindrait l'objet, sans s'arrêter à l'image. Très justement, le Dr Fontaine observe que l'impression nerveuse constitue pour l'esprit une « présentation » et comme une « sensibilisation » de l'objet. En fait, cette manière d'entendre la sensation ne l'empêche en rien

[1] Voir la savante analyse de M. Gaudenzi : Acc. R. S. Th. *Delle specie sensibili*, vol. II, p. 323.

[2] Il faut éviter, dans cette question, de transporter aux autres sens les perceptions de la vue, le sens représentatif par essence. Cette réserve est d'autant plus nécessaire qu'Aristote et les psychologues en général prennent presque toujours pour type des connaissances sensibles le sens de la vue. — Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem quæ est in re, licet non secundum eamdem rationem essendi : et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. — S. Th. *In IV sent.* Dist. 49, q. 2, art. 1. — Immediate dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat ; quia visus non fertur in hæc media tanquam in visibilia ; sed per hæc media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. — *Quadl.* VII, a. 1. — Cf. Schneid, *op. cit.*, p. 20.

d'être une *représentation* des choses, non au sens physiologique, mais dans la signification psychique de ce terme. Les sens chimiques et mécaniques, les perceptions des odeurs, des saveurs, du tact, de la chaleur, impliquent le *contact* de la matière pondérable et de l'éther avec l'organe propre de la sensation. Ils se comportent en fonction de cause dans la modification sensorielle qu'ils produisent. De leur côté, les perceptions dues à un *mouvement* du milieu pondérable ou impondérable supposent la transmission de ce mouvement aux organes et par ces derniers au cerveau. — La chaleur engendre dans l'organisme les mêmes ondulations que dans les autres corps; l'éther lumineux affecte la rétine, et la peint des diverses couleurs du prisme; les vibrations de l'air se transmettent aux nerfs acoustiques par l'intermédiaire des membranes du tympan, de l'humeur aqueuse, du labyrinthe et de la trompe d'Eustache. — De la sorte, ces perceptions envisagées dans le sujet sentant sont, pour celui-ci, non, certes, comme dans la vision, une ressemblance formelle, mais une représentation psychique, un signe fixe et naturel de leur objet.

Les diverses qualités du son, objet de l'ouïe, dépendent des mouvements de l'éther et de l'oreille. Dans la sensation du toucher se combinent surtout les mouvements de l'être étendu et ceux de l'organe; ils représentent pour nous la continuité des corps. En tous ces sens, les « similitudes » de l'objet exigées par les péripatéticiens se ramèneraient aux vibrations moléculaires, considérées dans leur cause, dans le milieu et dans l'organe. — Les sens *affectifs* du goût et de l'odorat sont plutôt destinés à la sensation qu'à la perception, comme le notait déjà Cabanis : à titre d'effets connus, ils permettent toutefois à l'esprit de remonter à leur cause ; grâce à des inductions diverses, elles nous autorisent à porter des jugements multiples sur la nature de cette cause et, de la sorte, servent aussi de symbole indicateur de leur objet.

Reid et l'école écossaise ont nié la nécessité d'un lien entre la sensation et sa cause; ils ont attribué à l'instinct leur rapprochement dans le phénomène de la perception. C'était com-

promettre, au nom d'une équivoque, la portée objective de la connaissance sensible. Celle-ci était déjà atténuée dans le sentiment de Descartes et de Locke, mettant exclusivement le fait de l'aperception au compte de l'âme, et rapportant l'intuition à l'espèce sensible, comme au terme suprême de l'opération psychique. On ferait un reproche semblable à la thèse de Hume réduisant la sensation à la séquence invariable d'une excitation donnée, mais sans rapport interne, nécessaire et évident, avec celle-ci. Les théories de Leibnitz portant au compte de la seule raison les représentations des sens, la doctrine de Malebranche les rattachant à une impression directe de la cause première et déduisant la connaissance des êtres corporels de la révélation divine, ne mettaient pas moins en péril la valeur réelle de la science humaine. Ces spéculations fantaisistes seraient définitivement démodées ; elles préparaient d'elles-mêmes la voie aux exagérations des idéalistes revendiquant à l'esprit seul la certitude de nos connaissances empiriques, et au criticisme de Kant expliquant nos perceptions par l'association des concepts purement subjectifs de l'espace et du temps aux intuitions des sens. La doctrine d'Aristote, malgré les erreurs de physique inévitables en son temps, sauvegardait la réelle portée de nos perceptions, en associant dans l'unité d'un même acte le sujet et l'objet, et en attribuant cet acte au composé humain tout entier, en son indivisible personnalité.

Les sensations sont pour la conscience un symbolisme d'abord instinctif. L'enfant l'interprète avec une assurance chaque jour agrandie par son expérience et l'éducation, mais avec une certitude infaillible dans les lignes essentielles. Dans une étude magistrale [1], M. Ernest Naville montre sur le vif comment un aveugle rendu à la vue acquiert peu à peu le sens des distances par l'application des impressions de la vue aux objets extérieurs, et par le contrôle du toucher. La nature du dehors, dirions-nous avec un psychophysicien, devient la nature du dedans en vertu du mécanisme des deux conver-

[1] *Revue scientifique*, 1877, nº 40.

gences; de la convergence des forces incidentes transmises par les nerfs aux tubercules quadrijumeaux et aux couches optiques; et par la convergence des perceptions dans les couches corticales [1].

Comme facteurs préliminaires de la perception, l'on signalerait avant tout l'attention actuelle, l'habitude, l'imagination et la mémoire requises pour la comparaison des diverses sensations, enfin, le mouvement approprié des organes du corps [2]. L'importance de ce dernier élément a été mis en lumière d'abord par Maine de Biran [3], et récemment par M. Delbœuf [4]. Cette motilité est l'attribut par excellence des yeux, du tact, le premier des instruments d'analyse, comme l'appelait Maine de Biran, des oreilles dans leur rapport étroit avec le son, et même des appareils de l'odorat et du goût. A cet égard, M. Janet rappelle que le mouvement est nécessaire pour faire tomber clairement nos sensations sur le seuil de la conscience, comme le prouve d'une manière négative la nature diffuse et subconsciente des sensations internes et organiques. Toutefois, contrairement aux vues de A. Garnier, la faculté motrice n'a pas de perceptions propres. On y verrait plutôt une condition extérieure de la perception.

Indiquons sommairement les facteurs subjectifs et objectifs de nos sensations: ils sont inséparables dans cette discussion.

[1] Voir, sur l'objectivité des perceptions sensibles, l'excellent mémoire de M. Domet de Vorges, *Essai sur quelques cosmologies récentes*. Paris, 1883. — Dr Schneid, *Die objectivität des äusseren Sinneswahrnehmung*. Eichstätt, 1884. — Dr Schwertschlager, *Kant und Helmholtz erkenntniss-theoretisch verglichen*. Freiburg, 1883. — A. Farges, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes* (Ann. de phil. chrét. 1885). — Au point de vue de l'évolution des thèses les plus en faveur dans la science positive, à l'égard de la philosophie d'Aristote, on trouvera des renseignements précieux dans la profonde étude du Dr Neuhauser, professeur à l'Université de Bonn, *Aristoteles Lehre von dem Sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen*. 1878, Leipzig.

[2] P. Janet, *Traité de phil.*, p. 118.

[3] *OEuvre*, Ed. Cousin, I, p. 30.

[4] *Théorie générale de la sensibilité*.

Les physiologistes montrent dans le goût et l'odorat deux sens destinés avant tout à la conservation du vivant. — L'objet propre du goût sont les effluves sapides des corps dissous par le liquide buccal de la muqueuse de la langue, de sa pointe, de ses bords et de la partie moyenne de sa face dorsale, de sa base surtout. La fonction gustative serait circonscrite aux papilles caliciformes et fungiformes. Les saveurs sont généralement divisées en sucrées et amères, ou encore, en salées et acides. Injectées dans le sang, les substances peuvent affecter aussi les nerfs gustatifs, le glosso-pharyngien et le lingual. Les sensations du goût sont d'ordre chimique et de nature complexe : les impressions tactiles, thermiques, olfactives, se laissent fréquemment confondre ou plutôt associer avec elles, comme le montre la saveur causée par les astringents, par les aliments excitants, les substances aromatiques et les modifications apportées aux sensations gustatives par le coryza et d'autres affections. Les physiologistes relèvent la finesse du sens du goût; d'après M. A. Bain, les substances sapides se laisseraient ranger selon cette échelle : acides, amers, corps salins, corps sucrés. On discernerait une partie d'acide sulfurique mêlée à 10,000 parties d'eau, le sulfate de quinine mêlé à 33,000 d'eau; le sel marin dans la proportion d'un $^{1}/_{200}$, le sucre dans celle de $^{1}/_{90}$.

L'objet propre de l'odorat seraient les particules volatiles et très ténues des corps mises en contact avec l'épithélium de la partie moyenne de la muqueuse nasale, par le milieu aérien en mouvement. D'après Liégeois, les corps odorants de soi s'étalent rapidement quand ils sont projetés en poudre sur les surfaces liquides; et cette diffusion extrême facilite le transport mécanique des particules jusqu'au contact de l'organe sensoriel. « Le mécanisme de l'excitation du nerf olfactif par les corps odorants, dit M. Beaunis de Nancy, est encore très obscur. Cependant il y a là probablement une action mécanique, un ébranlement d'une nature particulière, et cette probabilité ressort de la structure même des *organes* et des conditions physiques des *corps* odorants. L'intensité des sensations

olfactives dépend, d'une part, de la quantité des particules odorantes, de l'autre, du nombre d'éléments nerveux impressionnés. La finesse de l'odorat présente des différences individuelles considérables. La meilleure classification des odeurs est peut-être encore celle de Linné, qui les divise en aromatiques (laurier), fragrantes (lis), ambrosiaques (ambre), alliacées (ail), fétides (valériane), vireuses (solanées), nauséeuses (courge). — Des sensations d'apparence purement subjective d'odeur existent souvent chez les aliénés ; leur source pourrait se trouver dans l'organisme lui-même. La distinction des sensations d'odeur et des sensations tactiles de la pituitaire (ammoniaque, acide acétique) est souvent difficile à faire [1]. » — Les carbonates d'oxygène seraient la cause objective des odeurs agréables ; le soufre et surtout l'arsenic seraient la base des odeurs fétides. A la proportion d'un $^1/_{1000000}$, de $^1/_{33000}$, d'un $^1/_{1300000}$ se discernent l'hydrogène sulfuré, l'ammoniaque, l'huile de résine, d'après M. A. Bain. Ces simples indications montrent, d'une façon générale, dans les bornes de notre sujet, la concurrence de l'élément *objectif* dans les deux sens dont la subjectivité est prépondérante.

Le toucher a pour objet propre les sensations tactiles et les sensations de température. — Les sensations tactiles sont provoquées par contact, par pression plus ou moins intense, enfin par traction Ces excitations mécaniques affectent toute l'étendue externe du corps; plus spécialement, et d'une façon encore mal connue, elles retentissent sur la couche cornée de l'épiderme, transmettant l'excitation et, sans doute, atténuant son intensité; elles se localisent, ensuite, dans la couche de Malpighi, comparée par M. Beaunis à une mince lame liquide ; enfin, dans les corpuscules de Pacini, où elles se transformeraient à nouveau en pressions ou en vibrations.

L'anémie ou l'hyperhémie de la peau, l'épaisseur de l'épiderme, la nature plus ou moins libre des tissus et leur contexture cellulaire, la température du corps extérieur et celle de la

[1] *Éléments de Physiologie,* II, p. 1181 sqq.

peau, les substances qui ont baigné l'épiderme, l'exercice, l'habitude, seraient les principales différentielles d'ordre subjectif. Le volume et la forme du corps, sa situation dans l'espace, sa composition physique, sa température comparée à celle de l'organisme, resteraient les facteurs objectifs du toucher. « La durée des sensations dépend de la température du corps en contact et de sa conductibilité, autrement dit, de la rapidité du changement de température de la peau ; en second lieu, de l'étendue de la surface impressionnée [1]. » Les sensations thermiques et tactiles peuvent exister à part : ce qui induit à les croire desservies par des filets nerveux spéciaux ; mais ce point reste douteux. Les nerfs de sensibilité tactile se trouveraient dans les muscles, les articulations, les tendons.

Nous ne mentionnons pas, dans l'état présent de la science, les phénomènes qu'on a récemment nommés des faits de contact à distance, ou de l'action radiante de certaines substances sur des sujets ultra-nerveux. Appliqués sur la nuque, à l'insu, des patients, ou même approchés de ceux-ci, la valériane, a-t-on dit, les hallucine, l'ipécacuana leur donne des nausées, le chloral les endort [2].

Faut-il voir là des cas d'absorption inter-moléculaire, de transport par les ondes éthérées en des conditions jusqu'ici inconnues? Quoi qu'il en soit, ces événements rapprochés des faits d'hypnotisation et de suggestion, étudiés en ce moment même avec une si ingénieuse sagacité par MM. Beaunis, Charcot, Richet, Janet, Delbœuf, Luys, ne sauraient constituer, à l'heure actuelle, la matière d'un jugement décisif.

L'objet propre à l'ouïe est le son, ou l'effet acoustique de la condensation des molécules d'un milieu élastique, à la suite d'un brusque déplacement des corps.

La limite du nombre de vibrations perceptibles aux nerfs auditifs oscillerait entre 40,960 et 16 à la seconde, d'après Preyer. A l'amplitude des vibrations répond leur intensité; à

[1] Beaunis, *l. c.*
[2] Les expériences de M. Luys sont actuellement fort discutées.

leur nombre est subordonnée leur hauteur [1]. Le timbre serait le résultat du rapport des notes consonnantes ou partielles, d'intensité variée, avec la dominante. Ce rapport diffère pour les divers instruments. On a donné le nom d'intervalle au rapport arithmétique des vibrations impliquées dans deux sons : les rapports les plus simples (2 : 1; 2 : 3; 3 : 4; 4 : 5; 5 : 6; 5 : 8; 3 : 5) sont les plus harmonieux, et la voix les émet d'instinct. Les accords sont l'émission simultanée de plusieurs sons : les sons associés deux à deux fournissent des accords consonnants; dans le cas contraire, lorsque deux des sons sont en battement, les accords sont dissonnants. C'est à la hauteur du son que l'on rapporte les perceptions musicales : elles sont basées sur la combinaison des notes simultanées et harmoniques, ou successives et mélodiques.

Le *limaçon* de l'oreille interne contiendrait une membrane où sont disposées des lamelles élastiques imitant le clavier d'un piano, et d'une finesse extrême. Les diverses séries de lamelles correspondraient aux différentes notes et mettraient en vibration les fibres nerveuses correspondantes [2].

La vision, ou la sensation visuelle, a pour organe la rétine avec ses appareils complémentaires, les liquides réfringents de l'œil, le diaphragme régulateur de l'iris, l'accomodateur du muscle ciliaire et du cristallin, et les muscles rotateurs permettant au globe de l'œil de parcourir toutes les parties du champ visuel. Les organes protecteurs, les paupières et les sourcils, gardent la rétine des perturbations du dehors. L'excitant ordinaire de l'œil est la lumière ou état vibrant de l'éther, dont les vibrations constituent les rayons lumineux. En ligne droite, celles-ci ont une vitesse de 300,000 kilomètres par seconde, et

[1] DERUELLE, *Ouv. cité*, pp. 25-38.

[2] Voir le beau travail de M. Nuel sur le limaçon des mammifères (*Mém. cour. et des savants étrangers de l'Académie*, t. XLII), avec les superbes planches anatomiques demontrant l'existence de ces lamelles, véritable clavier.

leur direction est transversale ou perpendiculaire à la direction des rayons lumineux. A la durée de la vibration répond la sensation de couleur. La limite inférieure des vibrations visibles est fixée par le rouge qui correspond à 435 billions de vibrations par seconde; la limite supérieure par le violet, qui correspond à 764 billions de vibrations. Au-dessous de 435 billions de vibrations, la rétine n'est plus impressionnable, quoi que les vibrations inférieures puissent encore produire de la chaleur (rayons calorifiques). Au-dessus de 764 billions, la rétine est insensible, mais les rayons ultérieurs (rayons chimiques) peuvent encore impressionner certaines substances (nitrate d'argent).

« Les ramifications du nerf optique, dit M. Deruelle, sont des fibres arrangées en réseau à fines mailles, d'un diamètre moyen de $0^{mm},00084$ à $0^{mm},00063$ d'épaisseur. En dedans de la couche fibreuse, il y a une couche de cellules semblables à celles de la substance grise du cerveau.

Au centre de la rétine, dans la ligne de la vision la plus parfaite, est un point elliptique, jaune d'or, de $1^{mm},49$ de long sur $0^{mm},35$ de large. C'est à la tache jaune que la rétine a son maximum de développement; c'est sur ce point qu'on peut distinguer les objets avec la plus grande netteté.

Diverses circonstances favorisent la distinction des petits objets : le plus petit angle de vision pour un corps rond est de 20″, tandis qu'un objet filiforme peut être aperçu sous un angle de 3″; un fil étincelant peut faire impression sous un angle de $^4/_5$″. D'après les expériences de Weber et Volkmann, deux lignes brillantes doivent être séparées au moins de $^1/_{6000}$ à $^1/_{12000}$ de pouce sur la tache jaune pour donner une impression. Cette estimation concorde avec la ténuité connue des fibres et des vésicules de la rétine. Bien que l'œil puisse embrasser un vaste champ, sa faculté d'observation délicate est pourtant limitée à une très petite partie au centre de la rétine. D'après le physiologiste allemand Wundt, si l'on place devant l'œil un petit morceau de papier rouge et qu'on le fasse mouvoir d'un côté, sans que l'œil le suive, de sorte que l'impression porte d'abord sur la tache jaune, le papier parait

rouge; à mesure qu'il se meut, il devient foncé, puis bleuâtre, et enfin tout à fait noir. Cependant, quand nous regardons une grande surface colorée, nous ne voyons pas des anneaux concentriques de teintes dégradées. C'est qu'ici l'esprit domine les sens, et ce que nous croyons voir est plutôt le résultat de l'habitude que l'effet de l'impression présente [1]. »

Les perceptions visuelles peuvent être produites par des excitations mécaniques, comme un choc sur l'organe, la section du nerf optique, la pression de l'angle de l'œil, et aussi par des causes internes inconnues et sans doute réductibles à la pression. Dans ces cas, l'objet immédiat et propre du sens optique reste le même : ce sont les ondes éthérées, affectées d'un mouvement spécial et transmis à la rétine. Les impressions lumineuses persistent parfois après l'ablation de l'organe : c'est le cas des opérés de la cataracte, qui croient voir des nappes de lumière.

On a donné le nom de lumière blanche au mélange de tous les rayons lumineux. Le prisme isole les rayons composants comme les résonnateurs isolent les sons dits simples. En vertu de la réfrangibilité différente des divers rayons simples, le faisceau de lumière blanche laisse apparaître les couleurs fondamentales du spectre solaire, avec les rayons violets ou les plus réfrangibles à la base, et les rouges ou les moins réfrangibles au sommet. La coloration serait l'effet de la réfrangibilité diverse des rayons au contact des différents corps. L'intensité lumineuse correspond à la plus grande amplitude de l'onde vibratoire, comme sa saturation ou sa tonalité dépendrait du plus grand nombre de vibrations. — Le phénomène subjectif de la vision rétinienne serait dû à la modification chimique des cônes et des bâtonnets de l'œil, modification qui se répercute sur le nerf optique et les cellules cérébrales en communication avec cet appareil. La papille du nerf optique elle-même est insensible à la lumière. Dans l'hypothèse de Young, il y aurait dans l'œil trois sortes de fibres nerveuses dont l'excitation produit respectivement la sensation du rouge, du vert, du

[1] *Ouv. cit.*, p. 25.

violet, bien que chaque couleur spectrale excite avec une intensité différente toutes les espèces de fibres. Cette hypothèse expliquerait la cécité par l'atrophie ou la paralysie d'un ou de plusieurs de ces bâtonnets, l'abolition de la sensibilité de certaines personnes à l'égard de couleurs déterminées, et aussi le *daltonisme*. Les images rétiniennes sont d'elles-mêmes renversées. Dans la théorie de Rouget, observe M. Beaunis, « les rayons lumineux n'agissant sur les bâtonnets et les cônes qu'après leur réflexion sur la choroïde, l'image renversée par les conditions optiques de l'œil se trouve redressée naturellement, et le renversement physique est compensé et annulé. » — Cette dernière explication paraîtrait plausible à d'excellents juges.

De ces simples constatations de la physiologie élémentaire, il est aisé de dégager les facteurs subjectifs de la sensation, négligés mal à propos par les Écossais, aussi bien que leur portée objective niée par les criticistes[1]. La vue, jointe au tact, renseigne sur les conditions extérieures des corps. Quel est le facteur propre de la vision ? C'est la nature spécifique des corps éclairés et le milieu. Ce sont les rayons, les ondes lumineuses de l'éther. Les surfaces et les milieux réfractent les rayons qui les frappent : ceux-ci s'épandent en des directions diverses et viennent frapper le nerf optique en produisant pour celui-ci la lumière réfléchie ou apparente qu'il perçoit.

L'oreille rapporte à sa source le son qu'elle entend de fait dans le tympan ; à son tour l'œil transporte au dehors les couleurs qu'il voit. La vue et l'ouïe et, d'après Helmholtz, tous les sens, ont pour rôle de nous orienter dans nos relations avec les autres êtres corporels. La tendance spontanée, originelle de l'esprit a confiance dans leurs informations. A-t-elle le droit de s'y fier ? Sur ce point essentiel aussi l'instinct primitif reste infaillible. La subjectivité de la lumière apparente ne devient pas une cause d'erreur. Les cas pathologiques ne peuvent entrer à cet égard en ligne de compte : leur rareté, leur oppo-

[1] *Met. IV.* — Com. ad h. l. Lect. 12. — « La sensation est l'acte commun du sensible et du sentant. »

sition aux sensations normales avertissent déjà de leur caractère exceptionnel. Les illusions météoriques, les images focales et spéculaires se décèlent elles-mêmes par l'inspection des milieux ou la présence des appareils.

Les couleurs telles que nous les percevons sont comme la complémentaire des couleurs réelles. La fonction propre du nerf optique n'est pas de nous renseigner sur les couleurs objectives : ce détail chimique n'intéresse pas directement notre vie ni notre science générale de l'univers. Son rôle est de nous livrer dans la vision la perception des rapports extérieurs des corps. Nous pensons, pour notre compte, en tempérant quelque peu l'hypothèse d'un défenseur éminent des doctrines scolastiques, M. Domet de Vorges, que la sensation, tout en constituant elle-même une représentation, dans le sens large indiqué ci-dessus, est surtout le prélude de la connaissance rationnelle, dont elle livre à l'esprit les matériaux et les fondements. Sous ce rapport, les sensations de la vue, aussi bien que celles de l'ouïe, répondent de tout point à leur destination et à l'attente de l'instinct éclairé par la raison en ce département spécial.

Dans les nuances spéciales de la lumière réfractée aux divers corps, l'esprit voit un indice de la diversité des objets, et en cela il ne se trompe en rien. L'instinct même nous pousse bientôt à contrôler les références de la vue par celles du tact, que M. de Broglie a nommé très justement le sens vérificateur par excellence. Les mouvements du muscle ciliaire, ceux des centres des rétines, les mouvements concomitants de la tête et du corps entier, achèvent de préciser les impressions des yeux et déterminent le méridien du lieu optique. Dans les cas de déviation des rayons, les « discordances manifestes de l' « illusion » pour parler avec Wundt et Helmholtz, avertissent de l'existence d'une anomalie dans la perception; s'ils ne la redressent du coup, ils nous engagent bientôt à suspendre notre jugement.

Par la solidarité naturelle de leur témoignage, les sens nous informent donc des relations externes des corps. Ils présentent les qualités des êtres matériels au regard de l'esprit, et celui-ci devient capable d'en conclure, avec une exactitude croissant

avec les expériences, à leurs ressemblances et à leurs dissimilitudes. Mais il ne faut pas le méconnaître : les sens, pas plus que l'instinct et la conscience, ne rendent un verdict direct sur leur portée, sur les éléments subjectifs et objectifs de la perception ; c'est affaire à la physiologie, à la physique et à la raison de prononcer là-dessus. D'autre part, dans les cas les plus importants pour l'économie, le plus objectif des sens, le tact, en mettant les papilles nerveuses des doigts et de la périphérie en contact direct avec les corps, complète, par un amendement spontané, les indications de la vue et de l'ouïe. Isoler ces références pour arguer des illusions des sens, *séparés l'un de l'autre*, contre l'infaillibilité de l'instinct ou contre la certitude de la connaissance en général, comme l'ont fait parfois Hamilton et Stuart Mill, c'est déjà sortir des rapports naturels des appareils sensoriels dans leurs mutuelles suppléances.

On sait les objections graves opposées au témoignage des sens. Chez l'aveugle de Cheselden, et chez les malades opérés de la cataracte, les objets semblaient d'abord adhérents à l'œil. L'avis de ces valétudinaires serait de peu de valeur en ce débat. Désaccoutumés de la vue, ils doivent se rendre difficilement compte de la différence de leurs perceptions, dans l'état nouveau où ils se voient placés. De fait, l'organe, depuis longtemps hors d'usage, se sera vu contraint de subir un véritable dressage après l'opération. Selon Locke, un aveugle de naissance, guéri de la cécité, ne pourrait discerner un cube d'un globe à la vue seule, sans l'aide du toucher. Leibnitz a opiné pour la conclusion contraire. Il serait prématuré de conclure de certains récits l'impossibilité pour la vue de discerner par elle seule les corps, sans le concours du tact. Le volume, le mouvement, la distance, toutes ces données naturelles et en ce sens objectives, seraient fort bien appréciées par le jeu des muscles de l'œil. La figure serait atteinte dans la perception de la limite des couleurs. — Les autres sens arriveraient avec moins d'aisance à discerner leur objet d'avec le sujet sentant. Cependant les sensations du goût, de l'odorat, du tact isolé ne

prennent naissance qu'à la présence et à l'application des conditions extérieures qui les suscitent. — Le rapport d'objectivité demeure manifeste par la nécessité même de cette adaptation. Il ne faudrait jamais oublier, du reste, dans cette discussion, la convergence spontanée du tact avec les informations des autres organes sensoriels, et son application simultanée avec la vue et l'ouïe, dont les Docteurs et Aristote avaient déjà signalé l'importance. Chez l'enfant, une éducation rapide rectifie bientôt les premières méprises. L'ordre des phénomènes rendu manifeste par la correspondance des divers états du moi sert, en cette occasion, de régulateur général, et sanctionne les postulats de l'instinct [1].

De l'ensemble des considérations précédentes, l'on inférerait que la conscience de nos perceptions est seule immédiate. Notre connaissance des corps extérieurs est indirecte, ou plutôt de nature mixte : c'est par l'analyse de nos sensations, dans leur interprétation et leur connexité; c'est par l'application des lois de détermination immanente, de causalité externe et de substance, que nous ébauchons peu à peu en nous la représentation du monde matériel. Or, ces lois nous sont révélées à l'occasion des événements sensibles; mais, dans leur concept propre, elles relèvent d'une faculté, d'une énergie supérieure, de quelque nom qu'on appelle celle-ci. L'étude des processus de la raison nous en fournira bientôt la démonstration.

Le psychologue qui a le plus approfondi la nature des sensations, M. Wundt, note qu'on peut y signaler trois caractères distinctifs : l'intensité, ou l'état fort et l'état faible; le sentiment ou le plaisir particulier qui accompagne les actes sensitifs ; la qualité ou le rythme spécial, constituant la sensation dans sa catégorie spécifique. — A ce dernier point de vue, qui est le plus important, les sensations se diviseraient, d'une part, en

[1] Cf. M. DE BROGLIE, *ouv. cit.*, p. 488. - Nous avons présenté des conclusions analogues dans notre *Étude sur la restauration des études philosophiques*, pp. 23 suiv.

uniformes, comme les impressions cutanées de chaud, de froid, de pression, les sensations musculaires, la fatigue, la santé, l'épuisement des muscles. Une autre série comprendrait les sensations « différenciées », comme celles des appareils sensoriels, dont la modalité dépendrait vraisemblablement de la structure organique, sous l'action des énergies spécifiques de la matière. Selon M. Wundt, pour le toucher et l'ouïe, l'excitation se communiquerait sous sa forme initiale, déterminée par l'agent excitateur, jusqu'à l'organe central, tandis qu'elle subirait une élaboration spéciale dans les autres sens : les premiers seraient appelés, de ce chef, sens *mécaniques*; et l'on donnerait le nom de sens *chimiques* aux seconds. On rattacherait ce problème à la théorie de la différence spécifique des nerfs, théorie très controversée, il est vrai. Mais dans l'hypothèse de l'homogénéité élémentaire, M. Wundt serait disposé à admettre que les mouvements moléculaires se transmettent au cerveau sans réaction spécifique des nerfs qu'ils parcourent, et que leur différenciation s'opère dans les centres. « Dans cette hypothèse, dit M. Ribot, il n'y a plus de fonction spécifique des éléments nerveux, car tout changement dans la nature du phénomène moléculaire est causé par la manière dont les éléments sont mis en contact entre eux, et, dans les organes des sens, avec les excitations extérieures. » Bien comprises, les hypothèses de M. Wundt, en une matière encore si peu connue, ne porteraient aucun préjudice à la portée objective de la sensation. Elles concerneraient exclusivement les processus mécaniques, condition nécessaire de toute sensation, mais qu'il importe de rapprocher de leurs stimulants naturels, des énergies spécifiques de la matière, ou, comme on les appelle d'habitude, des qualités sensibles. Très justement, du reste, M. Ribot rappelle que « la discussion de ce point théorique ne touche en rien au fait si bien constaté du rapport des sensations avec les excitations extérieures [1] ».

C'est ce qu'il nous convient précisément de relever. Toutefois,

[1] *Psych. allemande*, p. 233.

M. Wundt aurait pu mettre dans un plus vif relief le caractère spécifique des qualités sensibles et ne pas se cantonner d'une façon aussi exclusive dans les préliminaires inconscients et dans l'évolution interne des représentations sensorielles. En tout cas, le système du savant professeur de Leipzig satisfait bien mieux l'esprit que les assertions un peu ondoyantes de M. Helmholtz. Pour ce dernier, les perceptions stéréoscopiques, l'ordonnance du champ visuel, le rapport des sensations visuelles avec l'espace ambiant seraient les résultats de processus inconscients. Helmholtz, aussi bien que Wundt, entend sauver la valeur objective des sensations par l'induction spontanée qui y saisit les signes de leur cause naturelle. Par malheur l'illustre physiologiste a trop méconnu l'affinité de ces signes eux-mêmes et leur lien organique avec les propriétés sensibles du monde extérieur. Son exégèse en demeurerait à certains égards compromise, car la qualité de signe naturel qu'il prête aux impressions sensorielles serait purement subjective dans son hypothèse, et ne peut justifier la transition à leur cause réelle. Helmholtz lui-même, cependant, a rendu une justice partielle à la portée objective de la psychologie péripatéticienne, en écrivant ces paroles si importantes sous sa plume : « Seules les conditions du temps, de l'espace, de la ressemblance, et leurs concepts dérivés, la grandeur, l'ordre, bref les conditions mathématiques sont communes aux choses du dedans et du dehors ; et, dans leur ressort, se laisse constater une complète concordance des représentations avec leurs objets »[1]. Nos perceptions sensorielles ne se greffent-elles point sur ces conditions mathématiques? La conclusion serait d'autant plus juste que Helmholtz se voit comme naturellement amené à nommer les représentations « des similitudes des choses ». — N'avions-nous pas raison de tenir que les deux doctrines antagonistes n'étaient pas séparées par un abime, et qu'elles auraient gagné à s'associer pour la solution intégrale du problème[2]?

[1] *Populäre wissenschafftl. Vorträge*, heft. 2.
[2] *Ouv. cit.*, p. 18.

La perception est-elle l'effet d'un raisonnement subconscient ou un fait d'intuition immédiate? A l'impression qu'ils exercent sur nos sens, les êtres et les phénomènes matériels provoquent, avec une nécessité immédiate, l'adhésion spontanée de l'esprit au fait de leur existence, à leur objectivité, en un mot. Ce jugement primitif est légitime. Mais c'est à la raison qu'il appartient de préciser la nature et la portée objective des sensations. La perception est pour la pensée un signe qui lui permet de reconnaître l'objet, au moins d'une manière confuse et dans sa distinction d'avec le moi, dont l'unité synthétique nous est donnée dans le fait de l'existence consciente d'elle-même. En un sens large, la connaissance sensible peut donc être assimilée à un raisonnement, à une conclusion, pour parler avec Wundt; et les principes de cette conclusion sont dans l'opposition du non-moi au moi, perçue en la vivante lumière de l'intuition directe[1]. Mais il est faux que la distinction du

[1] Il y a, en définitive, écrit M. Fouillée, reprenant encore une fois en langage moderne et au nom des découvertes de la science le plus fécond enseignement du péripatétisme, il y a dans tout acte de l'esprit trois éléments dus à la *conscience* et inexplicables par l'influence du dehors: ces éléments ne sont point, comme l'ont soutenu Platon et Kant, des *formes intellectuelles*, des cadres *à priori*, des idéalités, des rapports intelligibles, mais au contraire quelque chose de *fondamental, d'intérieur et de vivant*. C'est d'abord la sensation (la perception, diraient d'autres), qui est la manière spéciale dont la conscience est modifiée, puis l'émotion agréable ou pénible, enfin la volition motrice ou, si l'on préfère, l'appétit, qui est la manière originale dont l'esprit réagit et imprime sa direction propre aux mouvements organiques. Tous les faits intérieurs doivent être considérés sous ce triple aspect, qu'un philosophe anglais, Lewes, par comparaison avec les trois couleurs fondamentales du spectre solaire, appelait le « spectre mental ». (*Revue des Deux-Mondes* : loc. cit.) — Ce penseur observe encore, contre MM. Binet et Wundt ramenant d'une façon un peu trop formaliste la perception à un raisonnement inconscient, qu'il faut « chercher l'unité de composition mentale dans quelque chose de plus profond et de plus *vital* que la pensée même ». Cet élément dernier est la conscience en fonction de tendance primitive, spontanée, dans ses opérations tout à fait primordiales, et avant tout en sa tendance à adapter, dans les limites de l'observation et conformément

moi d'avec les objets extérieurs soit l'œuvre de la raison. Les perceptions de l'enfant et de l'animal renversent, par elles-seules, cette opinion de certains idéalistes.

La philosophie péripatéticienne consacre de la sorte, en une juste proportion, la portée objective des sensations. Ses conclusions n'ont pas été ébranlées par la critique. L'idéalisme phénoméniste, en réduisant les impressions sensibles à des signes isolés de leur cause, de leur *noumène*, ne pouvait attribuer aux perceptions, aux connaissances empiriques qu'une valeur purement extérieure et subjective, et ramener, sous une autre forme, les vues de Berkeley sur l'illusion cosmique, si, toutefois, des disciples intempérants n'ont pas exagéré à plaisir la doctrine du savant évêque de Cloyne. Déjà Fichte tira la conclusion naturelle du système de Kant en niant l'existence de cet objet, de ce « noumène », proclamé insaisissable par le rénovateur de la philosophie allemande.

A l'heure actuelle, le plus illustre disciple contemporain du maître, Helmholtz, se montre aussi le plus logique. Dans ses œuvres consacrées aux sciences de la nature, il accepte la portée réelle de la perception. Mais dès qu'il discute en psychologue le fait de sensation, le criticisme idéaliste le conduit au scepticisme, à un relativisme sans remède; c'est la réflexion d'un arbitre impartial et sagace, le Dr Schwertschlager. Les impressions nerveuses sont à ses yeux le facteur exclusif de la sensation : la cause de cette impression, l'objet, n'entre pour rien dans le phénomène. — Les lois de Fechner ont établi la différence des lois mécaniques et des lois physiologiques de l'aperception : preuve manifeste, assure Helmholtz, que celle-ci ne dépend pas des choses, mais de notre seul organisme. Nous apprenons à rattacher artificiellement les sensations à certains objets, comme un enfant s'approprie peu à peu l'idiome de sa nourrice

aux données positives de l'expérience, la connaissance à la réalité objective, à l'être des choses révélé dans leurs phénomènes et leurs rapports naturels. Les Docteurs du XIIIe siècle s'étaient exprimés sur les facteurs irréductibles du processus psychique en des termes au fond identiques.

ou de sa mère. La structure des organes sensoriels raccorde à son tour les impressions aux objets extérieurs. Helmholtz consent à avouer que nos actes spontanés se posent « comme si les choses existaient en réalité : mais « l'hypothèse idéaliste », le « songe du songe », comme avait dit Fichte, ne lui semble pas une impossibilité absolue. »

Nous ne voulons que mentionner ces conclusions du savant physiologiste. Elles ne portent aucune atteinte à la psychologie traditionnelle. Elles sont l'application rigoureuse de la doctrine kantiste sur l'absolue subjectivité des perceptions sensibles. Comme celles-ci, elles ont, aux yeux de la critique, le tort de tenir uniquement compte du facteur personnel de la représentation. C'est leur meilleure réfutation. Mais il est intéressant de constater, en passant, comment une méthode d'elle-même peu faite pour plaire aux maîtres des sciences naturelles, a pu séduire l'un des plus puissants génies de notre temps. Il serait probable, toutefois, que Helmholtz s'est rallié à l'idéalisme criticiste, l'a dépassé même, parce qu'il a repris la question dans les termes où Kant, assez peu familier avec le péripatétisme, l'avait le premier posée. Après l'illustre critique de Königsberg, ses successeurs ont pensé que, pour Aristote et les Docteurs, les sens et les facultés cognitives révèlent à l'esprit, d'une façon directe, l'essence des choses ; que chaque sens isolé nous renseigne sur les propriétés constitutives de son objet ; que les informations des sens et de la raison sont adéquates et achevées comme du premier coup ; que la connaissance dite objective ne fait qu'une part restreinte ou nulle aux éléments subjectifs, et enfin, que, dans la théorie ancienne, toujours ouverte aux rectifications de l'avenir, l'intelligence n'a plus à préciser la nature des phénomènes perçus par les organes sensoriels. Nous savons que ces hypothèses sont le contre-pied de l'idéologie, de la psychologie d'Aristote, sainement comprises.

Avec tous ces malentendus, dont Kant resterait le fondé de pouvoir, Helmholtz a eu le mérite de remettre en lumière une vérité profonde, trop méconnue des métaphysiciens enfiévrés de leurs spéculations. Il a rappelé que les sens sont destinés à nous

diriger dans la vie pratique, à subvenir aux besoins journaliers de l'existence. Jusque dans certaines imperfections apparentes, il montre l'adaptation des appareils perceptifs à cette fin de l'espèce et des individus. Cette démonstration, conduite par Helmholtz avec sa sagacité merveilleuse, est nouvelle, et de forme saisissante : elle sera désormais le complément de tout traité des fonctions psychiques [1]. C'est justice d'ajouter que Thomas d'Aquin l'avait entrevue. Dans ses Commentaires sur le *Traité de l'âme*, l'une de ses plus belles productions, le Docteur rappelle que, pour estimer avec sûreté le rôle et le fonctionnement des sens, il importe de ne pas oublier la destination des impressions sensibles, qui est de desservir les nécessités pratiques de la vie corporelle, aussi bien que de fournir à l'esprit une base de la connaissance de l'univers et les matériaux de ses analyses rationnelles [2].

Dans cette enquête sur l'objectivité de nos connaissances sensibles, nous avons tâché de faire la part de l'explication physiologique de la sensation et du fond inébranlé de la doctrine réaliste. Les savants ont seuls compétence pour juger, d'une façon certaine, de l'avenir réservé à la théorie des ondulations vibratoires en psychologie. Sans doute, elle serait associée d'une manière de plus en plus intime à la théorie ancienne. Les physiologistes n'auraient pas à se préoccuper de cette dernière. Du moins, s'ils l'attaquent, qu'ils tâchent de l'entendre, et n'inscrivent pas au compte d'une théorie, estimée sérieuse par les plus grands penseurs, les erreurs de toute nature qu'y mêlèrent des interprètes moins circonspects. Envisagée dans ses éléments sérieux, la doctrine de l'objectivité des qualités sensibles n'aurait rien à craindre de la science moderne. Mais l'abus le

[1] *Physiologische Optik*, 1867, *passim*, pp. 309, 338, 346, 442, 618, 797.

[2] Cognitio sensitiva ordinatur ad duo : uno enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo, in homine specialiter ordinatur ad cognitionem intellectivam vel speculativam. — II IIᵉ, Q. 67; a. 2.

plus frivole et le plus périlleux serait de baser absolument la portée de nos connaissances sur les thèses de la physique d'autrefois. Ces thèses étaient consacrées par les conceptions de la cosmologie et de la psychologie des temps anciens. Dans leurs détails, elles restent vouées d'évidence par leur nature empirique aux informations de l'avenir. Ce serait défendre très mal les vues des Docteurs que d'instituer entre les conclusions vitales de leur philosophie et toute la physique d'Aristote une solidarité menteuse et puérile, tandis que sur nombre de points graves, Albert le Grand et S. Thomas ne s'interdisaient pas d'amender les enseignements du Stagirite. Ceux-ci, sur la question de la perception sensible, se laisseraient concilier, pour le fond, avec la physiologie moderne.

Le mode d'évolution des impressions sensibles dans l'organisme est un problème tout à fait libre de psychophysique et de physiologie, au même titre que les hypothèses similaires d'Aristote : la génération spontanée ; l'influence de l'état de la pupille dans les hallucinations ; les causes d'apparition du parasélène ; l'attribution du flux et du reflux à la configuration des mers et l'origine des cours d'eau ; l'identité de la matière des espaces célestes et de notre planète ; la direction des mondes stellaires attribuée aux esprits ; la nature de la voie lactée ; l'ordre des planètes et leurs mouvements [1]. Hypothèses qu'Albert le Grand, S. Thomas et Duns Scot ont adoptées ou rectifiées avec une liberté entière, d'après les seules théories physiques de leur temps, et malgré la hardiesse apparente de quelques-unes des doctrines qu'ils acceptaient, comme la génération spontanée, par exemple. Le docteur angélique a relevé avec une liberté pareille les erreurs du Stagirite en matière logique.

Comme en avertit très justement le Dr Mercier, la connaissance sensible présente un facteur essentiel de relativité. « Il y a incontestablement, écrit ce péripatéticien, une part de vérité

[1] Voir sur tous ces points le très savant livre de M. SALVATORE TALAMO : *Aristote et l'aristotélisme*. Paris, 1885.

dans la doctrine de la relativité : tandis que les choses abstraites sont immuables, les choses matérielles, concrètes, sont susceptibles de bien des états différents. L'indétermination est le caractère distinctif de la matière; et voilà pourquoi il n'est pas étonnant qu'une chose sensible puisse provoquer chez des sujets différents des impressions sensibles si diverses. Aussi S. Thomas va-t-il jusqu'à dire que s'il fallait choisir entre les deux assertions : « tout est relatif dans la nature sensible », « rien n'est relatif dans la nature sensible », il vaudrait mieux choisir la première [1] ».

Certains défenseurs du péripatétisme feraient sagement d'imiter cette réserve du grand Docteur. — Ils la méconnaissent à coup sûr lorsqu'ils décrètent à l'aveugle que l'hypothèse expliquant la sensation par le mouvement, au sens où nous l'avons entendue, aboutit logiquement à l'idéalisme. L'école de psychologie expérimentale ne nie point la réalité du monde externe, ni les rapports de causalité des corps à l'égard de nos sens. Au contraire, les analyses des psychophysiciens sanctionnent et justifient, dans une certaine mesure, la spécificité et l'intensité des sensations, en déterminant l'équation de ces effets psychiques et de leurs stimulants externes [2]. — Tout cela est l'inverse de l'idéalisme, et sa meilleure réfutation.

[1] *Traité de la connaissance certaine*, p. 285. — Et tamen quia versimilitudinem aliquam habet eorum opinio magis congruit dicere sicut ipsi dicebant, quam sicut dicit Epicharmus, qui forte dicebat omnia immobilia et necessaria esse, et per certitudinem sciri. — *In Met.*, IV, l. 12.

[2] Écoutons là-dessus un péripatéticien distingué qui a très bien traité la présente question : « Nous avons dit plus haut, écrit M. Domet de Vorges dans un travail communiqué à l'Institut de France, que l'idéalisme et la théorie vibratoire des qualités sensibles ne sont pas nécessairement liés. L'idéalisme nie ou du moins met en doute l'existence de causes extérieures; la théorie physique des sensations ne nie qu'une chose : la ressemblance formelle de ces causes et des impressions sensibles... » Et, s'adressant aux péripatéticiens modernes, M. Domet conclut en ces termes : « Observez la réserve du cardinal Zigliara, bornez-vous à démontrer d'une manière générale l'existence objective des corps, et laissez le reste aux physiciens. L'exemple donné par ce savant domi-

A la thèse des physiologistes modernes réduisant la sensation aux mouvements convergents des corps et des appareils sensoriels, mais sans préjudice des énergies spécifiques de la matière, quelques disciples d'Aristote ont opposé la nature *composée* des représentations sensibles. — Seulement, Aristote et les Docteurs montrent dans la sensation un acte de l'âme et du corps en leur union consubstantielle. Dès lors, le double aspect des perceptions sensibles se laisse parfaitement entendre : ce sont des synthèses psychiques ramenant à l'unité de l'assimilation les impressions multiples et incohérentes.

On a répudié, d'autres fois, l'hypothèse des vibrations sur ce motif que la sensation est une connaissance, et qu'elle implique, en conséquence, une similitude *formelle* avec son objet, corps, phénomène ou propriété sensible. Nous avons montré comment, dans l'explication syncrétiste, cette condition était remplie, et comment le rythme d'après lequel le mouvement se transmet à l'organe par le milieu approprié devient une similitude psychique ou une indication précise et certaine de sa cause excitatrice. Sans leur refuser le titre de connaissances, l'on noterait que les sensations ne sont que le point de départ de nos conclusions rationnelles. On dirait d'elles ce que S. Thomas disait des êtres corporels : elles sont la matière sur laquelle s'exerce la raison pure. Les impressions de la sensibilité seraient des orientations psychiques plus encore que des connaissances proprement dites. C'est à l'intelligence qu'il est réservé de donner aux références des sens leur dernière signification, en établissant leur nature et en les rapprochant des principes générateurs de la science, notamment des principes de détermination, d'ordre immanent et de causalité, pour arriver, par des raisonnements justes basés sur ces lois, à déduire la condition propre des sensations. S. Thomas, devançant encore une fois sur ce point délicat la science de son siècle, observe que les intégrales

nicain, qui a toujours fait profession de suivre strictement la doctrine thomiste, est fait pour modérer les plus ardents et rassurer les plus timides. » (*De quelques cosmologies récentes*. Paris, Picard, 1885, p. 16.)

quantitatives du problème de la représentation sensible ne peuvent être séparées de l'aspect qualitatif de ces mouvements : or, sous ce dernier aspect, dit le Docteur, la sensation présente un élément spécifique immuable.

L'hallucination, avec le développement des phénomènes consécutifs de la sensation imaginaire à l'instar des représentations normales, comme la gémination optique de l'objet fictif dans le cas où l'on presse l'organe, comme la perception des couleurs complémentaires des images hallucinataires, le daltonisme et les déviations analogues de la sensibilité normale, montrent combien il est urgent de rapprocher les deux facteurs de la connaissance sensible : l'impression subjective et le rapport de celle-ci avec son objet propre. Certes, ces cas sont anormaux : mais n'est-ce pas à la raison, aux inductions fournies par la conduite et le témoignage de nos semblables, qu'il est réservé d'apprécier ces aberrations? Laissés à nos représentations individuelles, soupçonnerions-nous seulement leur défaillance? Dans le cas du daltonisme, répète M. Domet après M. Delbœuf, « le rouge est bien créé de toutes pièces dans l'organe ». Preuve absolument évidente qu'on ne peut assez relever les considérants physiologiques dans l'interprétation du processus de la sensation, et qu'il n'est pas permis de tenir d'une façon exclusive que l'impression sensible implique *toujours* et *nécessairement* la ressemblance formelle avec sa cause, avec l'objet extérieur.

Dans ces phénomènes aberrants, on se réclamerait en vain de la différence que nous mettons entre les perceptions stables de l'homme sain et les chimères du dormeur et du malade. Cette remarque, connue d'Aristote et des Docteurs, sanctionne le contrôle habituel de l'esprit sur les impressions des sens. Mais elle ne résoud pas, par elle-même, la difficulté tirée, en la présente matière, des fausses références du daltonisme et de l'hallucination.

Les physiologistes distinguent, comme tout le monde, les sensations normales d'avec les autres, et reconnaissent la tonalité régulière de celles-là. Pratiquement, l'origine connue,

l'incohérence, l'excentricité des représentations du rêve et des visions, en dénoncent l'inanité. Mais il n'y aurait qu'un daltonien au monde que la thèse de la « similitude formelle de l'espèce sensible » cesserait d'être d'universelle vérité. La nécessité du discernement prouve l'urgence de ne jamais isoler le facteur subjectif, ou les « ondes vibratoires », de « l'assimilation psychique », ou du signe naturel, indicateur de la cause des phénomènes, mais indicateur altéré dans les cas pathologiques.

Il est vrai encore que nous sommes invinciblement portés à localiser nos perceptions en dehors de nous. — C'est un effet du dressage des sens, comme l'ont démontré les maîtres de la psychophysique. De fait, la cause excitatrice des perceptions de la vue, de l'ouïe, du toucher est presque toujours extérieure à nos organes. Les physiologistes s'exercent à expliquer la manière dont nous acquérons le sentiment de l'extériorité et de la distance. Notre tendance spontanée ne nous trompe pas à cet égard, pourvu qu'on ne défigure pas son verdict. Répétons que la détermination de la *nature* intime de la perception est affaire malaisée : ni l'instinct ni le sens commun n'ont rien à voir dans ce problème. Celui-ci n'est d'aucune façon le terme de la tendance primitive de l'esprit : il est du ressort de l'analyse, du raisonnement, de la science comparée.

Il est à peine besoin de le noter : les jugements auxquels donnent occasion les phénomènes sensibles sont d'ordre mixte ; ils comprennent des facteurs empiriques et des facteurs intelligibles. Par cette nature complexe, ils prêtent à beaucoup d'erreurs et d'anomalies. Les sensations nous transmettent des représentations et des signes soumis à des conditions nombreuses. L'interprétation définitive de celles-ci relève de la raison. Erreurs sur la distance, le volume et la position des corps éloignés, ou contemplés à travers des milieux modifiant les sensations optiques [1] ; confusion entre le mouvement relatif subi par notre corps et les choses voisines avec le mouvement général ; erreurs d'induction et confusion des rapports naturels

[1] Cas des « sensibles communs » des péripatéticiens.

présentés par la nature avec les imitations de l'art; erreurs dues à l'ignorance des lois des perceptions sensibles, comme dans la réfraction, l'irradiation, le mirage, dans les images virtuelles, les couleurs complémentaires et accidentelles, etc. [1]; confusion des informations bien connues avec des renseignements d'ordre similaire, mais impliquant des conditions inconnues ou même insoupçonnées de l'observateur : telles seraient quelques-unes des principales sources d'erreur accidentelle de nos sens. « Resterait, dit M. P. Janet, à expliquer comment l'hallucination produit exactement le même effet que la perception. Voici l'hypothèse que nous proposons : tant que le mouvement cérébral, qui est la cause de l'image, reste renfermé dans le cerveau, il n'y a qu'image et conception mentale; mais si ce mouvement est assez fort pour y ébranler les nerfs des sens (par exemple du nerf optique), et retourner l'image entrevue, de façon que l'organe, à son tour excité, ébranlé comme il l'est d'ordinaire quand il reçoit une sensation, le cerveau éprouvera une impression absolument identique. L'hallucination est donc une sorte de *choc en retour.* » [2]

Il faudrait encore mentionner les jugements portés à l'occasion des sensations actuellement déviées de leur état normal, mais que l'imagination se figure sous leur condition ordinaire, et que l'esprit estime d'après ce critère habituel, d'une manière inconsciente; les sensations des amputés dans le membre enlevé, dues vraisemblablement à la répercussion des ondes nerveuses voisines de la partie opérée et se réfléchissant dans le cerveau avec une amplitude commensurée à leur trajet normal et représentée à la mémoire par l'habitude antérieure; les réviviscences subites d'états de conscience et d'associations d'idées dont les causes de rappel nous restent actuellement inaperçues; l'émancipation morbide ou provoquée des multiples consciences localisées dans les centres nerveux à l'égard

[1] BEAUNIS, *Op. cit.*, p. 1182. — Voir les expériences remarquables de M. DELBŒUF : *Éléments de psychophysique*, p. 248.

[2] *Ouv. cit.*, p. 134.

du cerveau ou de la conscience dite générale, avec suppression ou suspension du souvenir et de la volonté, comme dans les cas d'amnésie et d'aboulie, de vision, de dimidiation et de multiplication de la personnalité, et dans les phénomènes de suggestion. C'est dans ce dernier groupe d'expériences que l'élément subjectif de la perception éclate dans tout son jour, sans porter atteinte toutefois à la part d'objectivité fondamentale que présentent les sensations normales.

On rapporterait à des processus physiologiques et en partie à des jugements inconscients la fusion des images doubles situées sur des plans non identiques; les illusions de relief dans les cas d'images blanches, noires ou colorées (lustre stéréoscopique); les illusions de mouvement des corps entraînés rapidement tandis que notre œil reste immobile, et semblant nous communiquer leur propre impulsion.

Ce sont là autant de sensations *dérivées* et *composées* : et les réactions chimiques de l'organe y auraient sans doute une part aussi large que nos jugements proprement dits. Chaque fois, du reste, la perception actuelle témoigne de l'action présente de l'objet en ces complexes conditions que la science seule a mission d'analyser et de juger [1].

[1] « Les expériences de ce genre, dit M. Beaunis, peuvent être variées à l'infini. Une des plus intéressantes est celle des *ombres colorées*. On éclaire simultanément une feuille de papier, d'un côté par la lumière affaiblie du jour, de l'autre par la lumière d'une bougie; la lumière du jour doit arriver par une ouverture assez petite pour donner des ombres nettes. On place alors en avant du papier un crayon qui projette sur le papier deux ombres, une ombre due à la lumière naturelle et qui est éclairée par la lumière jaune-rouge de la bougie, et une ombre de la bougie qui est éclairée par la lumière blanche du jour; mais cette ombre ne paraît pas blanche, mais bleue, parce qu'elle prend la couleur complémentaire du fond, couleur jaune-rougeâtre pâle, due à ce que le papier (partie non ombrée) reçoit à la fois la lumière blanche du jour et la lumière jaune-rouge de la bougie. Si maintenant on regarde le papier par un tube noirci intérieurement, de façon que l'œil puisse voir à la fois l'ombre de la bougie et une partie du fond jaune-rougeâtre, l'ombre de la bougie paraît bleue; une fois cette sensation de bleu bien développée,

C'est une loi générale, formulée une première fois à propos du mouvement par Aristote, que les forces supérieures se subordonnent, en les neutralisant ou en les exaltant, les énergies inférieures. Des expériences certaines, pour le fond des choses, ont démontré, chez certaines natures délicates, la possibilité d'aliéner leur personnalité propre au profit d'une organisation plus puissante. Rappelons seulement, dans les phénomènes de léthargie, de catalepsie, d'amnésie, les états dimidiés et composés, où, sur l'ordre de l'opérateur, la moitié du corps des patients exprime les sentiments ordonnés, tandis que l'autre moitié manifeste des émotions et des volontés opposées; l'apparition de couleurs complémentaires d'objets imaginaires suggérés au somnambule, comme le cas de la jeune fille examinée par M. Delbœuf, laquelle, après avoir contemplé, *par illusion suggestive*, une croix rouge, la vit teinte en vert sur une feuille de papier blanc substituée au premier écran; la vision d'objets illusoires; bref, les démarches extérieures, les sentiments et les pensées imposées par l'opérateur au sujet; les manifestations organiques produites en cet état, par suggestion personnelle ou étrangère : vésications, brûlures, excoriations, tatouages; les hallucinations par apparition ou par disparition des personnes et des choses présentes. Ces extraordinaires événements ne sont pas encore explicables à la science. Leur observation présente des difficultés extrêmes. Nous savons, par les aveux tardifs de certains sujets, la part que la simulation peut y avoir, en dépit de la sagacité éprouvée des expérimentateurs. Mais, en tout cas, par l'abdication volontaire de la

si on dirige le tube noirci de façon que l'œil ne voie que l'ombre de la bougie et n'ait que cette sensation de bleu, cette coloration bleue persiste, même quand on éteint la bougie, et on ne reconnait son erreur que quand on supprime brusquement le tube noirci; alors le bleu subjectif disparait immédiatement parce qu'on reconnait son identité avec le blanc qui recouvre le reste du champ visuel. Il n'y a pas d'expérience, dit Helmholtz, qui fasse voir d'une manière plus frappante et plus nette l'influence du jugement sur nos déterminations des couleurs. » *Nouveaux éléments de physiologie humaine*, II, p. 1161.

personnalité, le patient s'est soustrait momentanément, au moins en partie, à la loi fondamentale de toute activité normale et, par conséquent, de toute objectivité : la détermination de l'être en son fonctionnement régulier. Dans l'état nouveau, au lieu des objets naturels, c'est la volonté de l'opérateur qui suggère à l'imagination de l'hypnotisé les causes de ses perceptions, les mobiles de ses actes. Mais jusque dans cette condition seconde, une fois la « situation objective » mentalement suggérée ou évoquée devant la conscience, les sensations et les actes du patient se déroulent selon l'ordre *naturel* qu'elles présenteraient, si la situation existait à l'état réel. Le transfert magnétique ou la translation de certaines manifestations de droite à gauche, et réciproquement, par l'apposition d'un aimant, ne détruirait pas cet ordre objectif *composé*, si l'on veut ainsi l'appeler. Il compliquerait seulement un état déjà artificiel d'un renversement de polarité, et celui-ci pourrait être dû à l'action combinée de l'organisme, envisagé comme un système magnétique, avec celle de l'aimant lui-même, peut-être avec l'action du colossal aimant du globe. En grande partie aussi, avec M. Delbœuf, on mettrait les faits de transfert, comme tant d'autres, sur le compte de l'auto-suggestion, ou de l'attente des événements de la part du sujet. Les faits d'amnésie partielle, de retour provoqué du souvenir de ce qui s'est passé durant le sommeil, de paralysie de la parole et de l'écriture, sont mis au compte de l'abolition momentanée de l'obéissance des centres subordonnés au cerveau, grâce à l'empire despotique dévolu à l'opérateur. Mais cette exégèse serait presque une tautologie! Nombre d'hypothèses sont essayées, à l'heure actuelle, sur la cause de l'état hypnotique. Une explication très en faveur serait l'inhibition, l'arrêt d'action des cellules corticales, obtenu, du moins pendant la période de léthargie ou pendant la névrose, par les manœuvres du magnétiseur, et produisant l'exagération des mouvements moléculaires des cellules ganglionnaires. D'après Jendrassik, les réflexes spinaux croîtraient en intensité en raison directe de la diminution de l'activité des réflexes corticaux. La stase plus ou moins complète de l'association des

images et des idées serait la suite de cette anomalie provoquée. L'inconscience, la passivité, en tous ces cas, resteraient le résultat de la dépossession, consentie à l'origine, de la personnalité propre. Quand même on les interpréterait par une sorte d'entraînement subconscient, de dressage ou d'auto-suggestion, comme le tient, avec une vraisemblance si haute, l'école de Nancy, ces phénomènes neuro-musculaires et les contractions automatiques seraient mises, très souvent du moins, sur le compte des centres nerveux inférieurs, actuellement émancipés de leur dépendance à l'égard de l'organe central [1]. — Mais dans l'ordonnance *consécutive* de ces démarches multiples, se laisserait retrouver le rythme général de l'objectivité habituelle des perceptions. Pour ne rien dire de l'action spécifique de remèdes approchés des malades, fût-ce à leur insu, l'hypnotisation exercée à distance, comme l'a pu produire, à plusieurs kilomètres d'éloignement, M. Pierre Janet, ne serait peut-être pas due à des causes différentes. M. Delbœuf récuse, pour son compte, toute hypothèse impliquant la communication de fluides passant de l'hypnotiseur à l'hypnotisé; il rejette, quoique d'une façon moins décisive, l'influence directe de la pensée et de la volonté de l'opérateur sur le patient. Cependant notre ignorance des communications inconscientes d'ordre nerveux ou psychique capables de s'établir entre les deux sujets, en des circonstances aussi exceptionnelles; le rôle qu'y peut jouer l'éther ambiant ou la matière radiante, commandent sur ces points une réserve trop bien justifiée.

Dans tous ces cas d'ordre excentrique, un examen attentif découvre, toutefois, sous les altérations naturelles ou provoquées des processus ordinaires, les claires traces des lois géné-

[1] En général, on sait combien ces cas exigent un contrôle rigoureux et défiant. — Cf. MÉRIC : *Le merveilleux et la science* : ÉTUDE SUR L'HYPNOTISME. Paris, 1888. Conclusion. Voir ma Note sur cet ouvrage : *Bulletins de l'Acad. royale de Belgique*, 3e série, t. XV, no 3, 1888. — BINET, *L'hallucination*. REV. PHILOSOPH. 1884, avril, mai.

rales de l'objectivité de la connaissance, et les naturels rapports des facultés et des fonctions assimilatrices avec leurs *objets propres*, représentés à l'esprit par suggestion. On y verrait, enfin, la sanction indirecte, mais saisissante, du principe générateur de la « détermination constitutive et organique de l'être », dont la volonté libre peut se libérer en de certaines limites, par une spoliation volontaire, mais sans esquiver, jusque dans les phénomènes aberrants auxquels celle-ci donne suite, l'empire général de cette condition primitive. C'est l'esprit de la science de ramener les déviations apparentes aux règles fondamentales. En fait, il n'y a pas d'exceptions aux lois.

Ce qu'il nous convient de relever, en mettant fin à toute cette discussion, c'est que la théorie péripatéticienne de la perception sensible, complétée par les indications de la physiologie, répond de la manière la plus satisfaisante aux conditions de la recherche scientifique. Elle fait la part à l'organisme et à l'esprit intimement unis dans le composé humain. Mais, par-dessus tout, elle place dans les qualités réelles et spécifiques des corps, et dans la réaction vitale du moi sur les mouvements extérieurs, la cause de la sensation, au lieu de la mettre dans la seule énergie de l'esprit, avec les idéalistes, ou dans l'intervention inconcevable de l'esprit absolu, comme Malebranche et Leibnitz, ou dans des formes innées et des catégories associées par un aveugle instinct aux intuitions sensibles et aux synthèses conceptuelles de l'esprit, comme l'a pensé Kant, ou, enfin, dans les seuls rapprochements de sensations et d'associations d'états internes en honneur dans l'école phénoméniste. Toutes ces hypothèses présenteraient le même défaut ; elles réduisent trop les perceptions sensibles, base de nos connaissances intellectuelles, à un pur extériorisme, sans rapport *intrinsèque* et *physique* avec la réalité, sans indication du lien des effets ou des impressions mécaniques et nerveuses avec leurs causes, avec leurs excitateurs du dehors. Elles isolent les facteurs subjectifs des perceptions d'avec leurs éléments objectifs et impersonnels. Les analyses de la raison sur la nature passive des facultés

assimilatrices chez l'homme et, en général, chez tous les êtres finis, ne possédant point en eux-mêmes tous les matériaux de leur activité, et compris dans leur ensemble sous le régime de la relativité, consacrent déjà ce qu'établit toute théorie non systématique de la perception : que celle-ci rayonne du dehors au dedans, et apporte au moi des informations préalables sur le monde extérieur, prédestinées à servir d'orientation et de base aux opérations et aux démarches de l'intelligence, comme aux actes de la vie pratique [1].

L'objectivité des sensations et en même temps le rôle important qu'y jouent les facteurs subjectifs, le sujet pensant et les organes percepteurs, ont été mis dans une lumière nouvelle par les expériences des psychophysiciens, commencées il y a une vingtaine d'années avec tant de zèle et une sagacité profonde.

Quel est le caractère propre de la psychophysique, de la

[1] Citons encore sur ce point un péripatéticien aussi versé — chose rare! — dans les sciences naturelles que dans la haute scolastique, M. Domet de Vorges : « A mes yeux, dit ce savant, c'est un véritable service que la science moderne a rendu à la métaphysique en montrant combien il est peu vraisemblable que les données sensibles représentent exactement la nature réelle des choses. La métaphysique a toujours été extrêmement compliquée par l'antinomie absolue qui semble exister entre la manière d'être de la matière et celle de l'esprit. Cette antinomie est-elle réelle? Ne serait-elle pas tout simplement l'antinomie de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle? A nos yeux, tout serait simplifié si on arrivait à considérer les sensations, non comme des représentations (comme des ressemblances formelles), mais comme des faits dont on cherche la cause. Quant au danger d'aller par cette voie à l'idéalisme, il nous semble facile à éviter, car la matière aura toujours son caractère propre qui est d'être passive et d'agir à l'extérieur, tandis que l'esprit vit à l'intérieur. Les savants ne croient plus aujourd'hui que la couleur, le son, aient quelque rapport de ressemblance avec les qualités réelles des corps. De nombreuses observations viennent tous les jours à l'appui de cette opinion. » (*Essai de métaphysique positive*. Paris, Didier, 1883.) Voir sur cet excellent travail mon opuscule sur la *Restauration de la philosophie scolastique*. Bruxelles, Polleunis, 1885.

psychologie expérimentale en général ? C'est de ne pas circonscrire l'enquête mentale à l'observation interne des faits psychiques, mais d'instituer, entre ceux-ci et les phénomènes dont ils sont les effets, une équation réductible au calcul et à la mesure: c'est, en même temps, de résoudre ces faits dans leurs facteurs élémentaires.

Dans une sphère étendue, le fondateur de cette discipline nouvelle, Fechner, a étudié l'esprit comme une chose sur laquelle on a prise par le dehors : en établissant l'échelle comparative des excitants externes, accessibles à l'expérimentation et modifiables à volonté, et des états internes produits par ceux-ci, il a créé une science empirique des rapports du physique et du moral, conçue en dehors de toute hypothèse métaphysique, ou bien, comme s'en exprime assez obscurément Fechner, « sans rechercher dans les phénomènes l'essence de l'âme et du corps, comme le fait la métaphysique.... Nous nous tenons au milieu d'un cercle, ajoute-t-il ; le côté convexe nous est caché par le côté concave: nous nous plaçons au dehors, le côté concave nous est caché par le côté convexe. Ces deux côtés du cercle sont aussi inséparables que le sont les deux côtés de l'homme, spirituel et corporel, et il est également impossible, dans les deux cas, de saisir à la fois les deux aspects tant qu'on reste dans la même position. » — Dans ces comparaisons, sans doute, Fechner aurait indiqué simplement l'intime correspondance des événements de conscience et de leurs stimulants externes : sous ce rapport même, il a eu le tort d'assimiler trop l'élément psychique ou l'esprit à un facteur matériel. Équivoque malheureuse et source de malentendus sans nombre ! Lewes et certains psychologues anglais se sont pris à ces ambiguités pour la plus grande confusion de leurs thèses, en partie fort justes. Mais nous ne discutons pas la méthode de Fechner ; nous en esquissons les principes. En tout cas, elle lui a permis de rectifier une conclusion formulée par Weber : cet original chercheur avait tenu que des accroissements déterminés dans l'excitation engendrent des sensations d'intensité égale. Or, les expériences de Fechner, revisées et

complétées par d'autres savants, auraient établi que cette formule doit être amendée et que la sensation croît « plus lentement » que l'excitation.

Helmholtz avait montré que le timbre, événement en apparence irréductible, a sa source dans la concurrence des sons complémentaires avec la fondamentale. Les chimistes modernes poursuivent, à leur tour, des composés dans les corps dits simples. De son côté, Herbart avait déjà essayé de ramener à leurs radicaux les phénomènes du son, et de chercher l'équation mathématique de leurs rapports. S'inspirant de ces vues, la psychophysique se proposa une double fin : 1° déterminer, dans l'espèce de sensation spéciale, le minimum d'excitation requise pour la production de cette sensation ; de cette façon, on aurait trouvé, en ce cas déterminé, le facteur initial de la conscience sensible ; 2° fixer les rapports constants entre l'excitation externe, variée d'une manière intentionnelle, et la sensation qui lui correspond : c'était statuer d'une façon empirique les relations du physique et du moral.

La première de ces conditions a été réalisée en augmentant une excitation d'abord imperceptible jusqu'à ce qu'elle tombe « sur le seuil de la conscience » ; ensuite, en abaissant l'excitation jusqu'au moment où elle disparaît du champ de la sensibilité. La moyenne entre les deux quantités donne le minimum d'excitation perceptible à la conscience, ou l'état naissant de celle-ci. Supposons deux foyers de chaleur, d'une différence de température inappréciable dans le premier moment de l'expérience. Si l'on augmente cette différence, elle deviendra sensible ; elle redeviendra trop faible pour stimuler la conscience, si on la fait décroître. La moyenne entre ces deux degrés de chaleur donnera la mesure de la sensibilité du sujet ; et celle-ci sera d'autant plus grande que la différence sera plus petite.

Un autre procédé en usage pour la détermination du minimum d'excitation est appelé la méthode des erreurs moyennes. Elle consiste, par exemple, à déterminer exactement au moyen

de la balance un certain poids. Puis, à l'aide de la simple appréciation du jugement, on cherche à fixer un autre poids, dont la pression semble égale à celle du premier. Il y a presque toujours entre les deux évaluations une différence qui est « la mesure de la sensibilité personnelle ». On soumet l'expérience à une répétition fréquente sur divers objets, on additionne les erreurs constatées par la comparaison des poids pesés avec le « poids mental » et l'on divise la somme par le *nombre des essais :* le quotient exprime l'erreur moyenne ou, si l'on aime mieux, le degré de sensibilité moyenne, seuil de la conscience pour la sensation soumise à l'analyse [1].

M. Delbœuf résume en ces termes, dans ses *Éléments de psychophysique*, le résultat général, exact entre certaines limites, de ces recherches, contrôlées par les méthodes indiquées : c'est le seul point qui intéresse directement notre sujet ; il établit à la fois l'objectivité de la sensation ou sa dépendance foncière de son objet et du stimulant extérieur, et le facteur subjectif qu'on ne doit jamais en isoler. « Tout accroissement constant de la sensation ou de la perception sensible correspond à un accroissement d'excitation *constamment proportionnel* à cette même excitation.... »

Voici, d'après Delbœuf et Ribot, quelques chiffres établissant la part d'excitation qu'il faut ajouter à la stimula-

[1] Disons en quels termes M. Delbœuf décrit, pour son compte, une expérimentation complémentaire de la première ainsi que de la deuxième : « La seconde méthode est, pour ainsi dire, une conséquence inévitable de la première. Lorsque la différence des poids est suffisamment petite, il y a erreur possible dans le jugement comparatif que l'on est appelé à porter. Pour chaque couple de poids à comparer, sur un nombre donné de jugements, il y en aura un certain nombre de vrais et un certain nombre de faux. Plus le nombre de poids sera considérable, plus le nombre de jugements vrais croîtra aux dépens de celui des jugements faux. Ou encore, plus la fraction qui aura pour numérateur les jugements vrais et pour dénominateur le nombre total des jugements, se rapprochera de l'unité. » — *Éléments de psychophysique.* Paris, Germer Baillière, 1883, p. 9.

tion primitive pour que l'accroissement devienne sensible à la conscience :

Pour la lumière	$^1/_{100}$
Pour l'intensité du son.	$^1/_3$
Pour la température	$^1/_3$
Pour la pression.	$^1/_3$
Pour l'effort musculaire	$^1/_{17}$

De son côté, le minimum de perception, ou le « seuil de conscience », comme on l'appelle, depuis Herbart (Reizschwelle), serait indiqué par les résultats suivants :

Pour le toucher . .	pression de 0gr,002 à 0gr,05;
Effort musculaire. .	raccourcissement de 0mm,004 du muscle droit interne de l'œil;
Température . . .	$^1/_8$ centigrade (la chaleur de la peau étant 18°,4);
Son	boule de liège de 0gr,001 tombant de 0m,001 sur une plaque de verre, l'oreille étant à 91 millimètres;
Lumière.	éclairage d'un velours noir par une bougie située à 8 pieds 7. — Ou encore, d'après Aubert, intensité de lumière environ 300 fois plus faible que celle de la pleine lune [1].

Dans leurs détails, les renseignements fournis par la psychophysique concernant la mesure et les rapports de la sensation et de l'excitation sont encore controversés. M. Delbœuf a introduit dans la méthode les considérants d'ordre physiologique, l'équation personnelle — santé, attention, perspicacité, dressage — trop négligée par Fechner. Déjà, non sans exagération, il est vrai, Brentano s'était plaint du caractère exclusif du point de vue du fondateur de la psychophysique. Ces perfectionnements admis, le savant psychophysicien de Liège accepte la loi pour les sensations de la lumière et du son, où elle se trouve établie, semble-t-il, par les importantes expériences de M. Del-

[1] Ribot, *Psychol. allem.*, p. 188. Les détails sont admirablemen exposés dans cet ouvrage important.

bœuf lui-même et par celles de M. Mackendry. Pour les autres sensations, le problème resterait en litige. D'autre part, MM. Hitzig, Bernstein, Dastre, Tannery, prolongent leur opposition ou leur défiance. Ce dernier, notamment, a posé aux psychophysiciens la question très grave, très délicate, de la fixation de l'unité de mesure ou du minimum de sensation. La possibilité de mesurer l'excitation, selon d'excellents juges, ne saurait être contestée. Dans cette computation, l'étalon de la sensibilité serait précisément la sensation différentielle, qui sera, en même temps, la plus petite perception tombant sur le seuil de la conscience. C'est en l'état *présent* de l'organisme, dans l'équilibre de sensibilité actuelle, qu'on placerait le point de départ de la mesure et de l'estimation de cette différentielle[1]. —

[1] Transcrivons ce passage important des *Éléments de psychophysique* de M. Delbœuf : « Si nous voulons arriver à une loi et de là remonter à la cause, il nous faut mesurer la sensation, c'est-à-dire la rapporter à une unité de sensation. L'entreprise peut être difficile, mais est-elle insensée? L'illustre physicien Plateau qui, à coup sûr, se défie des « expressions pompeuses », avait autrefois songé à mesurer les sensations de lumière, et il avait, dans ce but, imaginé un moyen ingénieux que j'ai employé à mon tour. Supposons que l'on construise une échelle de teintes différentes, allant du sombre au clair, et choisies de façon que les contrastes *sensibles* entre deux teintes voisines soient tous égaux, en plaçant le zéro à une teinte quelconque, les chiffres positifs d'un côté et les chiffres négatifs de l'autre; j'aurais certainement une échelle qui mesurerait la sensation de lumière ou d'obscurité à la façon dont un thermomètre mesure la chaleur. Sans doute, cette échelle serait défectueuse en ce sens que la mesure ne partirait pas du zéro absolu; mais ce défaut lui serait commun avec nos thermomètres. Il vaudrait mieux, sans contredit, avoir une échelle comme le baromètre, qui mesure la pression de manière que le zéro de l'échelle corresponde au zéro de pression. Le désidératum, j'ai essayé de l'obtenir. Il suffit, en effet, pour cela de faire commencer les teintes sombres à une lumière extérieure égale à zéro, c'est-à-dire de l'obscurité complète, et de prendre pour unité de mesure le contraste entre deux teintes quelconques, voisines ou éloignées. Si maintenant on me demande où se place la sensation 0, elle se place à ce moment où l'organe n'est soumis qu'à sa propre excitation physiologique normale. Nous ne sentons pas, en effet, cette excitation naturelle, pas plus que

A notre sens, en dehors des phénomènes de lumière et de sonorité, la psychophysique vaudrait encore plus comme orientation générale de l'esprit que par ses résultats même incontestés. En tout cas, elle serait fondée sur un rapport réel et distinct entre l'excitant extérieur et le fait de sensation : or, ce rapport n'est pas en simple proportion consécutive à l'impression, mais il implique une élaboration subjective de cette dernière dans l'organisme. M. Delbœuf aurait définitivement établi ce point capital avec M. Wundt. Cette différenciation sanctionne la causalité spécifique du facteur subjectif de la sensation, que nous avons rappelé avec Aristote et son école : il n'est en rien, comme le note très justement M. Ribot, la consécration du subjectivisme radical, quoi qu'en pense Helmholtz.

Les procédés que nous venons de mentionner déterminent le « seuil de la conscience » ou le minimum des conditions requises, dans l'espèce, pour engendrer la perception. Les psychophysiciens sont allés plus loin : ils ont tâché de décomposer le fait global de la sensation composée. « Deux méthodes, dit M. Séailles, permettent de résoudre ce problème : une méthode directe ou synthétique; une méthode indirecte ou analytique. La première consiste à reconstruire la perception, étant donnés ses éléments; la seconde consiste à varier les conditions qui donnent naissance à la perception, et des résul-

nous ne sentons notre chaleur, le poids de nos membres, la pression des liquides intérieurs, les bruits intérieurs de l'oreille; et, d'un autre côté, elle est nécessaire, car sans elle l'organe serait mort. On voit donc par là que des sensations de même nature peuvent s'ajouter l'une à l'autre de la façon la plus naturelle du monde. Un surcroît de bougies amène un surcroît de sensation qui vient s'ajouter à la sensation antérieure. Seulement, il est à noter que la sensation de lumière croît, non proportionnellement au nombre des bougies, mais plus lentement, et que c'est la loi même de cet accroissement qu'il faut découvrir. » — *Ouv. cit.*, p. 125. Il faut rapprocher de ces considérants les vues analogues de M. Wundt, la réponse de l'éminent mathématicien M. P. Tannery, et la réplique de M. Delbœuf aux pages citées de l'Appendice aux *Éléments de psychophysique.* — Richet, *Rev. philos.*, t. VI, p. 395.

tats de ces expériences, à tirer des conclusions sur les éléments qui se combinent en elle [1] ». Les instruments multiplicateurs et isolateurs servent de type à cet égard, comme le microphone, le microscope, le spectroscope. — A côté de ces procédés de division, ou plutôt de solution, il faut placer les procédés de modification subjective ou objective des perceptions : par exemple, l'action de rayons colorifiques, déterminés d'avance, sur diverses parties de l'organisme; ou bien encore, d'après M. Wundt, on envisage des figures en retrait et en profil, la combinaison de lignes horizontales et de lignes verticales; la section de lignes entre elles, etc.

Les psychophysiciens ont institué des expériences d'un intérêt extrême sur la durée des sensations, sur le seuil de conscience pour les perceptions de la lumière, du son, du toucher; sur la réaction du sujet à l'égard des excitations, en vue de réduire le processus sensitif à deux éléments : la transmission centripète et l'aperception. — M. Ribot, en particulier, a consigné les résultats des recherches de Dunders, de Wundt, de Helmholtz, de Buch, d'Exner et, notamment, celles de Kries et de Auerbach. Voici en quels termes le savant psychologue résume ces travaux consciencieux, tout en avouant que, dans les détails, les expériences gardent des difficultés : « 1° Le fait de conscience a, comme tout autre phénomène, une durée précise, variable et mesurable; 2° le fait de conscience n'a pas de durée absolue. Cette durée varie suivant les conditions extérieures (nature et ordre des excitations), suivant les conditions intérieures dont le principal est le degré d'attention, et suivant des conditions de nature mixte (exercice, habitude); 3° le temps physiologique, dans les circonstances les plus simples, varie, d'après la diversité des sensations, entre $^1/_5$ et $^1/_7$ de seconde; (pour les excitations optiques, 0,19; pour les excitations acoustiques et tactiles, 0,15; pour les excitations gustatives, 0,15 — 0,23 seconde); 4° toutes les circonstances propres à compliquer l'acte psychique augmentent sa durée; 5° la durée de l'acte

[1] *Les méthodes psychologiques*. Rev. phil., avril 1882.

intellectuel le plus simple peut être évaluée à 3 centièmes de seconde; 6° l'ordre des faits internes ne correspond pas toujours à l'ordre des faits externes. Une simultanéité objective peut se changer subjectivement en une succession; une simultanéité subjective peut répondre à une succession objective; 7° le temps nécessaire pour la reproduction par la mémoire n'est pas le même que le temps nécessaire pour la production actuelle d'un état de conscience. Il est en général plus long [1]. »

Il faut rappeler encore les deux méthodes dites « de complication et de reproduction », appliquées à la comparaison des sensations. — A deux excitations simultanées mais disparates — une couleur et un son, par exemple — répond d'abord la sensation de l'objet sur lequel l'attention est portée avec une intensité prépondérante. Chaque impression a un retentissement physiologique dans l'organe : au cas où deux excitations successives seraient perçues d'une façon simultanée, cette simultanéité serait, en partie, l'effet de la résonnance organique. Dès que la durée de celle-ci est connue, et qu'elle paraît moins longue que l'intervalle, également connu, des deux excitations, il deviendrait manifeste que la différence du temps doit être mise au compte des conditions organiques et mentales.

On rapporterait au même groupe d'expériences la comparaison de l'estimation mentale du temps à sa durée réelle. — M. Vierordt a comparé, avec des instruments chronométriques délicats, la supputation du temps réel à son évaluation par la pensée : ce savant a prouvé que, pour des durées minimes, l'erreur est positive, tandis qu'elle est négative pour des durées relativement considérables. On le voit : ces expériences impliquent l'association de la durée subjective avec la durée réelle ou objective.

Dans sa remarquable étude sur la *Psychologie allemande*, M. Ribot a noté que l'école anglaise s'est surtout attachée à fixer les lois d'association des perceptions et des concepts, tandis

[1] *Psychol. allemande*, p. 335.

que l'école allemande scrute de préférence les éléments physiques des sensations. Ses travaux les plus intéressants concernent la localisation des signes ou des données de la vue et du toucher, grâce à l'hypothèse des signes locaux, proposée par Lotze et revêtue par Wundt d'une forme plus positive. A chaque élément sensible de la rétine et de la peau correspondrait, dans cette vue, une perception spécifique, et l'élaboration ultérieure de l'esprit convertirait ces diverses impressions qualitatives en fonctions quantitatives ou spatiales, par l'intermédiaire des multiples mouvements du corps. Ultérieurement, les psychologues se sont divisés en deux groupes pour expliquer la genèse de l'idée d'espace : les *empiriques* en rendent compte par une expérimentation graduelle, associant entre elles les données du toucher et de la vue, et construisant ainsi peu à peu l'atlas externe des corps; les *nativistes* rapportent la localisation et l'ordonnance des perceptions visuelles et tactiles à la structure de l'organisme; celle-ci nous est donnée : le concept de l'espace serait appelé *inné*, dans le sens mentionné. — Nous le verrons bientôt : les deux procédés indiqués s'unissent pour engendrer l'idée d'espace. Restons dans notre sujet en signalant, dans toutes ces expériences, le rapport constant de l'objet ou de l'excitant des sensations avec le sujet ou l'organe spécial, destiné à élaborer à sa façon l'impression sensorielle. Brentano avait résumé cet aspect fondamental du problème dans la formule connue : « le caractère essentiel des phénomènes psychiques, c'est d'être représentatifs; état psychique est synonyme de représentation. » — L'on amenderait cette expression en disant : le caractère essentiel des faits psychiques est d'impliquer une représentation proportionnelle à la nature de l'excitant et à la réaction spécifique de l'organe ou de la faculté perceptive.

Un autre groupe d'expériences psychophysiques veut être relevé ici. Sous la direction de leur illustre maître, les disciples de M. Wundt ont fait des applications des méthodes de réaction et de comparaison aux phénomènes de sensation. — A la perception d'une excitation donnée, le sujet fait un signe con-

venu; un instrument chronométrique enregistre l'un et l'autre événement. Ce temps une fois connu, on complique l'expérience d'excitations et de sensations additionnelles, comme le discernement d'une couleur, d'un son, d'un poids ajouté à d'autres poids, à d'autres sons, à d'autres couleurs; et l'on déduit ainsi la durée des actes complémentaires par la soustraction du temps exigé par les phénomènes plus simples. Dans tous ces cas, le temps psychologique est en raison directe des facteurs qui compliquent progressivement la sensation; et c'est là, encore une fois, une confirmation indirecte du rapport de l'objet et du sujet, de la part des éléments objectifs et subjectifs dans le fait définitif de l'aperception mentale.

Voici, d'après M. Séailles, le procédé suivi dans le laboratoire de M. Wundt : « A un instant connu approximativement par le sujet soumis à l'expérience, un objet obscur était subitement éclairé jusqu'au moment de la réaction qui consistait toujours dans un même mouvement : le temps de choix était ainsi éliminé. Après avoir déterminé le temps de réaction simple, on établit par cette méthode la durée de l'aperception, qui varie comme le nombre plus ou moins grand de sensations lumineuses entre lesquelles se partage notre attente. Voici la moyenne générale de toutes les expériences sur la durée de l'aperception quand deux sensations lumineuses (blanc, noir) se succèdent irrégulièrement; trois sujets opéraient: M. Wundt, M. Tischer, M. Friedrich; les chiffres désignent des millièmes de seconde : W. 0.86, T. 0.47, F. 0.50. Si l'on avait tous les nombres de toutes les expériences, on y pourrait suivre toutes les ondulations de l'activité individuelle; mais on y trouverait la preuve scientifique de certains faits qui ont été constatés par l'ancienne psychologie, sans qu'elle les ait établis avec un tel luxe d'expériences. » — Les expériences sur la durée de l'aperception, dit M. Max Friedrich dans ses conclusions, nous apprennent que cette durée varie selon le nombre des objets entre lesquels flotte notre attente. Ceci confirme ce qu'établit l'observation intérieure : une représentation ne doit pas être conçue comme une chose isolée, existant en soi et pour soi

dans la conscience; toute représentation dépend des circonstances psychiques qui l'accompagnent et qui agissent sur sa formation comme sur la durée de l'acte nécessaire à son aperception. Très remarquable est l'accroissement que subissent les durées physiologiques, quand on passe des pures sensations de couleur aux perceptions visuelles composées les plus simples; très remarquable le rapide accroissement de la durée quand croît la complication » [1].

On l'aura conclu déjà : les expériences psychophysiques sont loin de présenter une certitude absolue, du moins en dehors des perceptions de la vue et de l'ouïe. Elles projettent peu de lumière sur la portée objective des perceptions, et s'arrêtent, de préférence, aux radicaux subjectifs de la connaissance. Il n'en demeure pas moins vrai que, dans les limites indiquées, la détermination du physique et du moral établit, avec une clarté triomphante, la part de causalité réelle du sujet et de l'organisme, en même temps que l'influence des conditions réelles des phénomènes.

Un très grand nombre des contributions psychophysiques recueillies en ces derniers temps ont été conçues dans un esprit de positivisme, parfois de matérialisme exclusif. La psychologie spiritualiste n'a rien à redouter de ce côté. N'est-elle pas elle-même fondée sur l'inébranlable base des faits et des observations psychiques? Mais, sous peine de déchoir, elle est tenue, désormais, de s'orienter sur le mouvement complexe qui se fait dans tous les départements du domaine de la psychophysiologie. Les Docteurs des âges de foi se faisaient une obligation de comprendre dans leurs expositions les thèses de David de Dinant, d'Avicenne, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Averroës, ne fût-ce que pour combattre ces thèses. Leur exemple nous commanderait de les imiter, si les exigences de la science ne nous imposaient le même devoir.

L'importance de la méthode psychophysique et son rang dans l'encyclopédie philosophique ont été caractérisés avec

[1] *Revue philos.*, LES MÉTHODES PSYCHOLOGIQUES, avril 1882.

une lumineuse netteté par M. G. Séailles : « Si l'on considérait, dit-il, la psychologie expérimentale comme une science destinée à remplacer l'ancienne psychologie et ayant pour tâche de répondre à toutes les questions qui peuvent se poser sur la vie de l'esprit, on pourrait être tenté de la traiter avec dédain ». Dès l'origine, comme M. Séailles, nous avons noté que la psychologie expérimentale devait rester un simple département de la psychologie, sans revendiquer la primauté parmi les branches philosophiques [1]. Du moins, elle a l'avantage, entre tous précieux, d'apprendre à envisager l'esprit comme un *objet vivant* et de lui appliquer des procédés susceptibles de mesure et de vérification. Avec M. Ribot, on trouverait que c'est un mérite prépondérant; il a pour premier résultat d'introduire le facteur du progrès dans une discipline traitée trop longtemps d'après ces vues théoriques qu'on appellerait le côté statique de la science. En particulier, et c'est là ce qui nous intéresse, l'élément objectif des sensations et des perceptions conscientes est mis dans un vif relief par les diverses méthodes dont nous venons de résumer les lois tout à fait générales.

Nous avons à établir à présent l'objectivité fondamentale des connaissances intelligibles.

[1] *La restauration de la philosophie scolastique.* Bruxelles, Polleunis, 1885; Conclusion. — Cf. A. Binet, *Études de psychologie expérimentale.* Paris, Doin, 1888.

CHAPITRE VI.

Objectivité des connaissances intellectuelles.

SOMMAIRE :

Notions et catégories. — Jugements universels : leur objectivité. — Le processus intellectuel. — Concepts du temps et de l'espace, conditions des perceptions empiriques. Objectivité et genèse. — Principes intuitifs et immédiats : leur portée objective. — Jugements discursifs et médiats : leur légitimité et leur objectivité. — Vues de Stuart Mill, Bain, Wundt. — Procédés d'induction, d'analyse et de synthèse.

Les premiers éléments du matériel intellectuel sont les *notions* ou simples représentations mentales. Avant tout jugement, avant toute attribution d'un prédicat à son sujet, l'intellect doit s'être représenté ces termes chacun pour soi dans un acte d'attention voulue. C'est là l'opération première de l'intellect, « l'appréhension simple » des anciens, « l'application immédiate de l'esprit aux choses, » comme l'appelle M. P. Janet, sans affirmation ultérieure sur le rapport des concepts offerts à l'intuition mentale. Nous avons montré dans cette intuition la première sanction logique du concept de détermination de l'être et de l'ordre immédiat des choses. Les notions, ainsi envisagées, n'impliquent qu'une pure présentation hypothétique de l'être ou de l'objet du concept à l'esprit, son idée ou son image, selon qu'il est question d'un être immatériel ou d'un être sensible. En maints cas, ces concepts peuvent être considérés comme renfermant un jugement implicite et préalable sur la convenance positive ou du moins sur la non-contradiction de leurs termes : toutefois ils n'arrivent à cette forme définitive que dans le jugement ou la proposition. On accor-

derait, toutefois, qu'à toute appréhension coexiste un jugement implicite et probable sur la légitimité du schème logique ou de la notion en laquelle elle se résoud. — Le jugement lui-même, selon M. Wundt, n'est pas un acte primitif, et présuppose nombre de radicaux inconscients. Les anciens ne pouvaient soupçonner les états physiologiques préparant dans le moi l'évolution complète de la conscience. En tout cas, dans leur théorie de l'aperception simple, présentant à l'esprit les termes de la pensée avant leur synthèse définitive, on retrouverait une vue juste, où se laisse pressentir la préoccupation de discerner le sentiment vague des phénomènes d'avec leur condition réelle, manifestée par une analyse développée et par de suffisantes expériences. Or, le jugement est précisément l'expression par excellence de la conscience ; c'est l'esprit prenant possession de la réalité par son acte formel d'assimilation mentale [1].

Dans leur forme explicite, les concepts sont la traduction psychique des perceptions primitives. Nous savons déjà que, dans chaque perception, le moi se saisit lui-même en son unité synthétique et vivante, comme principe de forces et de tendances multiples, organiques et mentales. Ce sentiment enveloppé et général de l'énergie interne serait la base de toutes les sensations et de toutes les représentations consécutives de la pensée. Un chaîne ininterrompue rattache ainsi les réflexes et les premières démarches subconscientes de l'activité sensible, les concepts et les notions, les idées de la raison pure et les déterminations pratiques dont elles sont le point de départ.

[1] Quum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se non est rei æquatum nec rei inæquale ; quum æqualitas et inæqualitas secundum comparationem dicantur ; incomplexum autem quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem ; unde de se nec verum nec falsum dici potest ; sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionem aut divisionem. — *Sum. cont. Gent.*, l. I, c. 59.

La logique formelle divise les notions ou idées en simples ou composées, concrètes ou abstraites, singulières, particulières, collectives et universelles. Elle décrit leur compréhensivité ou leurs notes essentielles; elle fixe leur extension ou les êtres auxquels elles s'appliquent et dans lesquels elles se vérifient; leur opposition par exclusion contradictoire et négative, ou par exclusion contraire et positive.

Une des plus importantes enquêtes de la dialectique a pour objet les *prédicaments* ou *concepts universaux*, applicables en divers degrés à plusieurs individus : l'*espèce* ou la totalité des attributs constituant l'essence d'un certain nombre d'individus dans lesquels l'observation constate ces propriétés; le *genre*, énonçant l'élément commun à plusieurs espèces; la *différence*, distinguant plusieurs espèces comprises sous un même genre, comme l'attribut *raisonnable* connotant l'espèce humaine par rapport au genre *homme* et la séparant d'avec les brutes; le *propre*, ou les qualités dérivant nécessairement de l'essence, et de façon immédiate, comme la faculté du langage raisonné chez l'homme; l'*accident*, ou les qualités susceptibles d'être réalisées dans l'être ou d'en être absentes sans modification intrinsèque de son essence. — Déjà les premiers logiciens de l'Inde s'étaient préoccupés des notions communes à divers groupes d'êtres. Canada mentionne et discute, deux siècles presque avant Aristote, les « six objets de considération » : la substance, la qualité, l'action, le commun, la différence, l'agrégation ou relation interne [1]. Pythagore, comme nous l'apprend Aristote, avait distingué dans la sphère générale des êtres dix groupes : le fini et l'infini, le pair et l'impair, l'unité et la pluralité, le droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, le droit et le courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et les figures à côtés inégaux. Avec la tournure dialectique de son génie, Aristote avait observé que toute notion applicable aux individus se rapporte à quelque *genre suprême*, au concept général qu'il estimait irréductible : ces genres, le Stagirite les

[1] Colebrooke, IIe *Essai sur la philosophie des Hindous*, Paris, 1833.

a nommés *Prédicables* ou *Catégories :* d'après lui, c'est d'abord la *substance* existant en soi, ou l'être individuel ; la *quantité*, ou la distinction réelle des parties, qu'elles soient *continues* comme dans la matière, ou *séparées*, comme dans les nombres, *permanentes*, comme dans l'étendue corporelle, ou *fluentes*, comme dans le temps ; la *relation*, la *qualité* adventice, l'*action*, la *passion*, le rapport d'*ubication* ou de situation déterminée, la détermination de *temps*, la détermination *locale*, le *revêtement*.

Nous voulons simplement mentionner ces termes célèbres, sur le nombre et l'ordre desquels Aristote aurait varié selon les critiques [1]. S. Thomas y montre les formes typiques de l'être, consacrées par l'usage des pédagogues. Elles présentent un fond aussi objectif que ce concept fondamental. Les logiciens toutefois n'envisagent les catégories qu'au point de vue formel. Nous n'avons pas à nous soucier autrement de ces types de l'idée : ils n'ont guère d'utilité scientifique et sont susceptibles de critiques sérieuses, aussi bien que les autres essais de classification. — Nous voulons simplement signaler la portée réelle des Catégories d'Aristote : en présence du subjectivisme avoué de celles de Kant, qui les avait censurées très fort, c'est là, du moins, un mérite indéniable.

Aux concepts répondent les *substantifs* des diverses langues. La connaissance proprement dite commence avec le *jugement*, énonçant formellement le rapport mutuel des objets ou des notions, d'un être et de ses qualités, ou encore des qualités et des déterminations complexes elles-mêmes. La proposition est la formule naturelle du jugement, comme le substantif est l'expression du concept. La base de toute proposition est le verbe, et, excellemment, le verbe substantif, expression spontanée de l'objectivité essentielle du fait ou de l'idée. Le *raisonnement* est la mise en équation de deux ou de plusieurs jugements,

[1] Cf. Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 209. Là le savant professeur de Munich établit la superstition ridicule que les glossateurs attachèrent à la « sacrée décade », et combat les reproches soulevés par Kant et Hegel contre la division d'Aristote.

et s'exprime dans une période complète. Les logiciens ont noté avec raison qu'il y a, dans une langue, autant de formes de raisonnements que de *conjonctions*.

L'examen de la *parole intérieure* et inarticulée, toujours en acte dans la vie consciente sous forme de son articulé, de mouvement articulatoire, de signe visuel ou de signe graphique, est devenu d'un intérêt prépondérant depuis les belles recherches de MM. Egger, Pallet, Darmesteter, Stricker, Kussmaul. Cette investigation se relierait désormais à l'examen des signes et préparerait l'analyse philosophique du *langage*, envisagé comme symbole et instrument de la connaissance *subjective* et personnelle des choses [1]. A ce point de vue, ces belles études ne rentrent pas dans notre cadre [2].

La dialectique scrute la nature extérieure des mots : leur forme simple ou composée, substantielle, connotative ou propre, leur degré de propriété, leur signification abstraite ou concrète; leur usage dans la définition et la division. Là se débattent encore l'univocité, l'équivocation et l'analogie des mots ; leur acception formelle, matérielle et réelle ; leur signification copulative, disjonctive, distributive, réduplicative et restrictive; leur degré de compréhension et d'extension; les propositions conjonctives, adversatives, relatives, causales, conditionnelles, nécessaires et contingentes, complexes et modales ; l'opposition, l'équivalence, la convertibilité des jugements. — On l'entend aisément, tous ces processus, pour être autre chose que des formules vaines, doivent présupposer la destination et la portée réelle des concepts [3]. Elles se trouvent subordonnées à l'analyse des opérations psychiques. Leur nature toute subjective et formelle les exclut du débat actuel

[1] Cf. SATOLLI, Ac. R. S. Th. T., IV, p. 305.

[2] V. EGGER, *La parole intérieure.* — STRICKER, *Du langage et de la musique.* — KUSSMAUL, *Les troubles de la parole.* — Cf. D. MERCIER, *La parole,* REV. DES QUEST. SCIENTIF., avril 1888. PALLET, *Le langage intérieur.*

[3] Cf. LEFEBVRE, *Logique,* p. 126. — Voir mon *Essai sur la Philos. de S. Anselme,* pp. 39 suiv.

sur l'objectivité des connaissances. — Rappelons-le cependant : non sans quelque fondement, les psychophysiciens ont montré le corrélat physique des concepts et des jugements dans l'association naturelle des sensations. « L'expression verbale de ce rapport, dit M. Fouillée, n'est que la traduction de l'action réflexe des cellules cérébrales, *en présence des phénomènes* ; la proposition, l'affirmation, représente, au point de vue psychologique et physiologique, la réaction motrice qui répond à la sensation [1]. » Rapprochement en tous cas ingénieux, qui confirmerait à sa manière le double caractère, objectif et subjectif, du jugement, de l'opération psychique en laquelle les philosophes s'accordent à signaler l'expression formelle de la vérité.

Le seul point qui touche d'assez près à nos recherches en cette matière spéciale, est la question de priorité des termes propres et singuliers sur les termes communs, débattue en ces derniers temps entre les maîtres de la philologie. Selon Leibnitz et M. Max Muller, les racines primitives seraient des noms généraux ; ce seraient des noms singuliers d'après Adam Smith, M. Zaborowski et M. Michel Bréal. Cette dernière opinion est très en faveur aujourd'hui. On a cherché dans le sentiment de M. Max Muller une objection contre la thèse péripatéticienne plaçant dans la perception des êtres et des phénomènes individuels les débuts de notre connaissance. Contentons-nous de noter, avec M. Janet, que si l'illustre maître d'Oxford avait raison, il serait avéré que l'homme ne parle pas avant d'être en possession de notions générales ; mais le rythme d'acquisition, le processus de la genèse de celles-ci, resterait une question distincte. La sensation serait, en ce cas aussi, le prodrome de la connaissance : or, la sensation est de sa nature individuelle, singulière. D'autre part, rien n'interdirait de tenir, avec l'éminent professeur, d'accord en cela avec Aristote et les Docteurs, que, antérieurement à la notion générale distincte, préexiste dans l'esprit une idée générale indistincte et confuse. Cette vue est conforme à la loi de l'évolution. — C'est ce qu'aurait

[1] Rev. phil., avril, 1883.

opiné Leibnitz, et avant lui, dans son langage un peu indécis, Duns Scot. C'est assez de relever ici la spécificité du langage articulé et rationnel de l'espèce humaine, et la destination objective de la parole. Sans dire avec Condillac qu'une langue n'est qu'une analyse de l'univers, on verrait dans le langage humain un instrument dégagé par l'esprit des données sensibles, perfectionné par la raison, et servant à désigner non seulement les états subjectifs de la conscience, mais les conditions de la réalité et les principes régulateurs de la connaissance eux-mêmes, aussi bien que ses règles formelles.

Par ces caractères, les seuls qui rentrent directement dans notre sujet, le langage humain est déjà un indice de l'objectivité de nos idées, et se distingue dans son essence d'avec le langage émotionnel, bien que peut-être articulé, de certains groupes de l'animalité [1].

La raison s'appuie sur les sensations pour s'élever aux types universels des choses, aux lois caractéristiques de la sensibilité, de l'esprit et de la volonté, à la cause première des réalités bornées et contingentes. — Si les sensations étaient de pures formes du moi, nos sciences basées sur les informations des sens seraient subjectives comme elles. Mais aussi loin que s'étend l'observation des phénomènes de la nature, elle se trouve d'accord avec les légitimes inductions de l'intellect. Les branches d'observation, comme l'astronomie, la zoologie, la botanique, voient sans exception les faits répondre aux recherches, aux calculs des savants. Toutes les facultés cognitives se manifestent à l'analyse comme un ensemble de puissances reliées entre elles et avec l'univers. Dans la perception rationnelle se retrouvera ce fond d'objectivité, ou, si l'on veut, cette vue sur la réalité, sur l'objet que, déjà, nous a manifestée l'analyse de la sensation. Vue inadéquate, sans doute, comme le notait la circonspecte sagesse des Docteurs; perception de tout point différente des idées innées et de l'intuition, même indirecte,

[1] Nous reviendrons sur ce point, à propos de la distinction de l'âme humaine d'avec celle des bêtes.

de l'absolu. Mais connaissance juste, pourtant, et susceptible d'une exactitude toujours plus grande en ses progrès incessants.

Dans leur nature concrète, quelles sont les diverses catégories de connaissances rationnelles ?

Mentionnons d'abord les types spécifiques ou généraux. Ceux-ci sont les éléments ordinaires de nos classifications mentales, résultats de l'abstraction spontanée et directe de l'esprit s'exerçant sur les êtres individuels, en lesquels l'essence coexiste aux conditions particulières. Le mode de formation de ces concepts, de ces universaux, donna lieu au moyen âge à des débats prolongés entre réalistes, conceptualistes et nominalistes de diverses nuances [1]. Toutefois les partisans des vingt et une opinions diverses, tenues jadis à cet égard, selon Jean de Sarisbéry, auraient tous professé que l'objet de ces notions est, en dernière analyse, *l'être des choses*. La connaissance sensible est limitée par les conditions natives de l'observation empirique et de la perception, par l'espace et le temps, par la nature de son objet ; les phénomènes particuliers et contingents sont incapables de découvrir d'eux-mêmes leurs rapports à l'esprit. C'est pour cette raison qu'Aristote a écrit cette parole parfois mal interprétée, comme l'a indiqué S. Thomas : la science proprement dite ne tombe pas sur « les particuliers » comme tels, et envisagés comme termes de l'expérience externe et interne. Les classifications, les généralisations et les abstractions basées uniquement sur l'observation, les définitions et les divisions qui s'y rattachent d'une façon exclusive, et même les inductions, les analogies et les démonstrations circonscrites à la sphère des simples phénomènes, n'acquièrent de valeur scientifique, dans le vrai sens de ce mot, qu'à la condition d'être rapprochées de quelque loi essentielle, de quelque principe d'ordre supérieur, investi par la raison de nécessité et d'universalité. L'explication la plus solide et la plus commune de la formation de ces concepts a

[1] Voir notre *Essai critique sur la phil. de S. Anselme*, c. IV.

é formulée par Aristote et S. Thomas d'Aquin : « La sensation représente Callias non seulement en tant qu'il est Callias, mais aussi en tant qu'il est homme.... La mémoire, mise en possession de faits nombreux concernant le même objet, mais en des circonstances différentes, constitue l'expérience.... » En réalité, écrit à cette occasion S. Thomas, l'expérience requiert un certain raisonnement sur les choses particulières pour fixer leur rapport mutuel, ce qui est la fonction propre de la raison... « Or la raison ne consiste pas dans l'expérience portant sur les choses particulières. Bien plus, dans la multitude des attributs recueillis de l'expérience, la raison s'arrête sur la chose *commune à toutes* (l'essence universelle), laquelle se grave (spécialement) dans l'esprit, et et elle l'envisage à part de toutes les notes particulières [1] ». Un critique excellent de la *Revue philosophique*, M. Fonsegrive, dit au sujet de ces textes : « Dans les sensations mêmes il y a une partie commune que l'intelligence dégage... Tandis que le sens représente l'universel engagé dans le singulier, l'intellect a pour objet seulement l'universel et le dégage du singulier. Par suite, tout ce qui est intellectuel dans la connaissance a une valeur et une portée universelles. Il n'y a donc pas formation lente du principe comme par alluvions successives, il y a conception du principe en même temps que du rapport [2] ». Les sens atteignent le complexus concret et particulier, constituant l'objet sensible, et en celui-ci, obscurément à l'origine, puis, avec une clarté croissant avec l'expérience, la raison saisit l'essence universelle, et dans cette dernière, enfin, par une sorte de réflexion, elle voit le type individuel qui lui sert de substrat. De la sorte, dès la perception première aussi, comme le note Cajétan de Vio, l'esprit, obéissant à sa loi innée, à sa tendance spécifique, et déjà en possession de la connaissance phénoménale et sensible des propriétés individuelles de l'être, des

[1] *In II Analyt. Poster*, l. 20.

[2] Cf. *Étude critique sur la Logique de M. Rabier* : REV. PHIL., février 1887, p. 182.

phénomènes ou des modalités quelconques de la nature, saisit, par l'aperception spontanée qui lui est propre, le type spécifique ou universel de ces objets, à part de leurs caractères particuliers et contingents. A cette occasion, le profond interprète de S. Thomas rappelle le passage où ce maître met dans un vif éclat la portée spiritualiste des vues d'Aristote, en cette capitale matière. Commentant le texte du *Traité de l'âme*, où Aristote rapporte la connaissance des principes à la capacité spéciale que possède l'âme de les dégager des faits de sensation, en vertu de son énergie spécifique, le Docteur écrit : « Philosophus dicit quod simul cum sensu oportet præsupponere *talem naturam animæ* quæ possit *pati hoc*, scilicet quæ sit susceptiva cognitionis universalis. » (*De An.* II, lect. 20).

Les sens, dans la perception, atteignent d'emblée leur terme, et concentrent sur lui seul leur activité, par une sorte d'abstraction d'ordre sensible : à son tour, l'intelligence perçoit directement, sous les données multiples et changeantes des phénomènes, leur fond intime et immuable. Elle était préparée à cette abstraction primitive par l'intuition et le sentiment préalable du moi, en lequel, dans une évidence vivante, se révèle le centre permanent des activités successives et multiples. Il importe de rattacher cette initiation personnelle de la raison, dans sa présence ininterrompue à elle-même, aux procédés d'abstraction où s'ébauche toute connaissance intellectuelle. — Dans cet acte, d'ailleurs, n'intervient nulle comparaison ultérieure du type spécifique avec les individus auxquels il coexiste, comme l'a pensé Rosmini, après Kant. Cette abstraction, cette intuition, n'implique, par conséquent, la notion antérieure d'aucun concept général *de même nature*. Selon nous, elle présuppose uniquement l'aperception préalable du moi s'opposant à ses actes, de l'énergie essentielle du sujet, principe subsistant de ses déterminations ; aperception que la conscience, spontanément d'abord, puis par la réflexion, étend à toute la sphère des forces soumises à l'évolution. Ce n'est qu'en seconde instance, dans la genèse de l'universel réflexe, que l'esprit, en possession de la notion typique, la compare aux éléments qu'il découvre en des

êtres semblables, pour constituer définitivement ceux-ci sous cette catégorie commune.

Le concept, dégagé des individus, par l'opération propre de l'esprit, constitue le type spécifique, et en même temps l'essence *logique*, la définition de ceux-ci. C'est ce qu'entend Aristote avec son école, lorsqu'il tient que, par l'acte d'abstraction, l'intellect atteint jusqu'à l'essence des êtres. Il n'a point songé à revendiquer d'une façon absolue à la raison l'intuition directe du mode de subsistance des êtres, de leur essence réelle et *physique*, connaissable seulement, à certain degré, par les propriétés et les effets.

Toutefois, la notion universelle, par cela même qu'elle dégage des individus la nature de l'espèce ou du genre, a été justement appelée le symbole de la cause interne des choses, du principe dynamique d'où émergent leurs tendances, leurs facultés, leurs opérations, dans leur évolution successive. Les phénomènes peuvent être envisagés à part de leur cause, puisqu'ils en sont distincts; mais en fait, ils en sont la manifestation réelle, inséparable. D'autre part, le sens intime et les sens externes coexistent à la raison dans l'unité synthétique du moi, de la substance, de la personnalité humaine. En vertu de cette unité de l'organisme psychique, la raison pénètre les facultés subordonnées, et, spontanément, ajoute son activité propre et supérieure à l'exercice de celles-ci. — Rapport naturel et coexistence actuelle des phénomènes et de la substance; connexion et relations organiques de la sensibilité et de la raison dans la personne humaine : tels sont donc les facteurs de l'harmonie de la nature et de l'esprit, dans le fait de la représentation mentale.

La considération des phénomènes et des perceptions individuelles appelle d'elle-même l'investigation de leur cause, en vertu du lien et de l'ordre typique que l'esprit découvre dans ses déterminations propres à l'égard de leur fond intime. Des perceptions sensibles nous nous élevons d'instinct aux concepts prétersensibles ou aux types universels, puis aux principes suprasensibles. — Les positivistes eux-mêmes reconnaissent la

fixité plastique des mêmes propriétés, immuables dans le flux des attributs multiples et changeants. Au point de vue de cette étude, c'est un point capital. A la différence de la sensation, la réflexion, la raison, va d'elle-même au principe actif, à l'essence des choses que nous révèlent, dans une certaine mesure, les apparitions sensibles. Toujours stimulée par sa tendance innée, la raison additionne ces manifestations diverses; elle laisse à part les différences indifférentes, les attributs particuliers, pour fixer son regard sur ce quelque chose qui persiste et se représente sous chacun d'eux : en même temps, elle isole cet élément identique, ce résidu résistant de son abstraction : et en lui, elle possède, enfin, l'être spécifique, cause interne des manifestations et des propriétés.

Dans la première partie de cette étude, nous avons montré comment l'intuition vivante du moi nous livre, à titre de faits de *simple appréhension*, les éléments des notions fondamentales de l'ordre réel et de l'ordre logique: les principes de détermination et d'ordre immanent, de causalité, de finalité, d'activité substantielle, de tendance primitive, les lois d'identité et de contradiction, les catégories supérieures de vérité, de bonté, de beauté.

Toutes ces notions ont leur fondement primitif dans la nature : l'intuition du moi et du monde externe en fournissent les matériaux à l'esprit. Au point de vue de la connaissance concrète, la raison applique ces notions aux phénomènes particuliers, objets de l'expérience. La combinaison de ces idées avec les faits individuels constitue la science réelle, la science positive, synthèse de l'intelligible et du réel. Toutefois, dans leur forme définitive, ces notions relèvent de l'intelligence seule.

Les principes universels, exprimant les rapports immédiats des vérités premières de la raison, comme les principes de détermination, d'ordre immanent, de causalité, de substance, de tendance primitive, présentent des caractères de nécessité et d'universalité s'étendant à tous les êtres, à toute réalité finie douée de l'existence actuelle, ou posée comme possible devant l'esprit. Ils dominent l'ordre de la réalité et celui de l'intelli-

gibilité; rien ne peut exister sans les vérifier en sa nature et dans ses rapports; rien ne peut être pensé qu'en conformité avec ces principes mêmes.

Dans leur application, ils font abstraction de toute limitation de temps et d'espace. Ils sont le naturel corollaire de la notion d'être: et celle-ci doit être envisagée comme leur raison, comme leur cause interne et formelle, pour parler le langage des péripatéticiens. En ce sens, il n'est besoin d'aucune expérience, d'aucune constatation ultérieure pour les formuler : et pour cela même, ce sont des principes analytiques purs, des vérités *a priori*, à la différence des principes synthétiques et des vérités expérimentales, dites *a posteriori*. C'est pour cette assimilation immédiate, contemporaine du premier éveil de l'esprit, que Leibnitz leur attribue ce qu'il nomme l'innéité virtuelle, terme équivoque, dont les ontogolistes et les platoniciens ont abusé à peu près autant que les péripatéticiens de la *table rase* d'Aristote. — Ces idées sont pour la *raison intuitive* ce que sont les sensations pour la sensibilité. Les perceptions emportent l'assimilation exacte de l'impression nerveuse par les organes sensoriels, au moment où elle affecte ces derniers. Ainsi les notions, les idées, les principes de la raison, sont d'eux-mêmes exempts de toute fausseté. Mais la *raison discursive* ou l'entendement, comme d'autres l'appellent, y mêle accidentellement l'erreur, dans ses interprétations inexactes, dans ses raisonnements parfois défaillants. Les démarches de la spontanéité psychique sont des produits de la nature; et comme tels, elles ne sauraient être entachées d'erreur. Celle-ci n'apparaît que dans l'interprétation des sensations et des idées, sur le vaste domaine où la réflexion s'ajoute à l'intuition et se mélange de mille éléments d'émotivité et de réaction volontaire, compliquant les références natives des sens et de l'esprit.

Les perceptions nous ont manifesté une indépendance partielle à l'égard des appareils sensoriels, dont la passivité en présence de la stimulation de leur objet propre est évidente. Nous retrouvons le même caractère despotique, en ce qui concerne la raison, aux notions et aux principes, formules des lois et des

rapports naturels et tout à fait généraux des choses. La raison ne crée point ces idées et ces lois essentielles : tout en les représentant en elle-même, elle les constate et les subit. Elles contiennent, de la sorte, un élément objectif, base de leurs conditions subjectives. Ce sont des principes régulateurs de l'esprit; mais ce sont en même temps des principes internes des choses et de l'esprit lui-même. Coextensives à la nature de l'être fini, en toute sa compréhensivité, elles possèdent comme celui-ci une réelle objectivité. Sans doute, elles apparaissent à la raison et la conditionnent; mais c'est parce qu'elles sont les lois universelles de la réalité; et que la raison est inconcevable, si elle n'est pas la faculté représentative des rapports des phénomènes, manifestations des êtres eux-mêmes. C'est pour cela, encore, que les principes suprasensibles sont, par leur essence, distincts des perceptions particulières, contingentes, relatives de la sensibilité. Celles-ci sont les manifestations des phénomènes matériels à l'organisme corporel. Les principes sont les lois de l'être en général : ils sont absolus, vrais pour tous les esprits, bien qu'assimilables d'une façon plus parfaite à des intelligences supérieures à la nôtre, bien que ne se découvrant dans toute leur portée et en leur unité synthétique qu'à la seule raison absolue, adéquate mesure de l'Être infini et des termes sans nombre capables d'imiter quelque aspect de sa perfection sans limites, dans le monde des réalités passagères et bornées. C'est, enfin, par l'analyse des notions de dépendance et de limitation constatées dans la conscience comme dans les êtres de la nature, en leur opposition aux notions de nécessité et d'infinité; c'est en vertu de l'application du principe de causalité, aussi bien que par le sentiment de la tendance primitive de l'esprit vers l'Idéal et l'Absolu, rapprochée de l'infaillibilité et de l'objectivité des aspirations primordiales dans toute la série des vivants, que la raison perçoit avec un relief spécial et par sa dialectique innée, les idées d'absolu et d'infini dans leur objectivité supérieure et avec leurs corollaires complexes, sans offenser en rien le principe de raison suffisante, mais en consacrant, au contraire, cette loi fondamentale de l'ordre réel et de l'ordre intelligible.

Dans les vérités rationnelles comme dans les perceptions sensibles et les phénomènes de conscience, on relèverait donc avant tout la contraignance despotique des intuitions. Celles-ci « ne sont pas simplement nécessaires, pour parler avec le Stagirite et S. Thomas : elles imposent leur nécessité à l'esprit [1]. » Entre ces jugements et l'entendement il y a l'affinité naturelle imprimant aux facultés psychiques une tendance habituelle et infaillible vers leur objet, et la stimulant aux procédés d'abstraction, de comparaison et d'analyse, dont les lois métaphysiques sont le dernier résultat. De la sorte, jusque dans ce domaine réservé de la réflexion, nous retrouvons le facteur de la spontanéité mentale, dont nous avons signalé la prépondérance en chacun des stades caractéristiques de l'évolution intérieure [2].

Nous avons tâché d'établir le caractère objectif des connaissances sensibles et intellectuelles. Malgré la forme archaïque, où une doctrine solide est masquée sous la terminologie technique, le mécanisme de l'aperception mentale, tel que l'a formulé Aristote, confirme à sa manière cette portée de nos perceptions.

Un écrivain belge a récemment consacré à la théorie scolastique et péripatéticienne de la perception la monographie la plus complète qui ait paru jusqu'ici. C'est dans l'esprit d'Aristote et des grands Docteurs que M. le Dr Fontaine s'énonce en ces termes sur cet important sujet : « Nous faisons naître la sensation de l'action d'un double facteur, parce que la réduc-

[1] *In Poster. Anal.* L. 19.

[2] Duns Scot a bien indiqué ce point capital : « Omnis notitia intellectiva originatur aliquo duorum modorum, scilicet autem sensu et naturali inclinatione intellectus; et ideo duplicia sunt principia: quædam quæ habentur per sensum et experientiam, et alia quæ habentur ex inclusione terminorum in significando, vel ex non repugnantia quibus intellectus assentit ex sua inclinatione naturali, habita significatione terminorum sine aliqua (alia) ratione determinante ipsum intellectum; et talia sunt principia metaphysica, ut quodlibet est vel non est, totum est majus sua parte. » *Physic.*, I, Q. IV. — Cf. S. Th., *In Met.*, l. 11, Sum. unic., c. 1. — Salv. Talamo, *L'aristotelismo della scolastica*, c. VIII, § 6.

tion à l'unité de l'impression organique ne peut naître que d'un principe indépendant de toute multiplicité de parties, c'est-à-dire d'une faculté dont l'exercice se distingue des actes dont le corps est capable sous l'influence de l'âme qui l'informe pour l'organiser... Il nous faut, pour rendre compte de la sensation, recourir à un facteur autre que le principe vital comme tel. C'est cette autre faculté qui, en réagissant sur l'impression élaborée par l'organe, nous rend sentants... Ce principe est moins dépendant de la matière que l'activité vitale; ne constituant pas le corps dans sa nature, il subit d'une autre manière l'influence des modifications organiques auxquelles le principe de vie est rattaché par l'union la plus étroite et la plus intime. Cependant il est vraisemblable qu'il réagit aussitôt qu'il survient en nous une excitation quelconque; mais jusque-là, nous n'avons qu'une *sensation brute*, c'est à dire une sensation dont nous n'avons pas conscience. Il appartient à une autre faculté, appelée par les scolastiques *sens interne* ou *sens intime*, de remarquer cette réaction en déployant, pour la saisir, une activité à laquelle les modernes ont donné le nom de *conscience sensible*... L'ébranlement nerveux n'est donc pas objet de notre connaissance; il ne peut pas l'être, car l'acte de connaissance n'est possible que par l'intervention de cet ébranlement comme co-principe de la sensation [1]. » — Ces remarques élucident le caractère objectif de la perception rationnelle. Les organes sensoriels sont impressionnés par leur objet propre, et cette impression est assimilée par la faculté sensible selon un rythme immanent et vital. Les anciens nommaient *espèce expresse sensible* l'assimilation de l'impression organique : elle est le point de départ de la connaissance intelligible, du concept. — Elle est en même temps l'intermédiaire par lequel nous atteignons les êtres, car elle constitue le signe naturel avertissant l'âme de la présence de l'objet ou du phénomène. Conformément à sa nature immatérielle, l'esprit rend intelligible et s'assimile à son tour l'espèce matérielle en la dépouillant par l'abstraction

[1] Dr Fontaine, *De la sensation*, p. 58. Louvain, Peeters, 1885.

de ses attributs contingents et concrets. C'est là la fonction de « l'intellect agent ». Celui-ci traduit cette « espèce impresse intelligible » en sa forme idéale définitive par « l'espèce expresse intellectuelle » ou l'idée; et tel est le rôle de l'intellect « dit possible » ou de l'intellect proprement dit. Ces divers processus sont les phases logiques d'un seul acte total, qui est l'aperception intelligible elle-même. Poser à leur occasion, dans l'esprit, autant de formes complètes et réellement distinctes, ce serait dénaturer la doctrine. La théorie péripatéticienne sauvegarde la portée réelle de la connaissance et son aspect subjectif. Elle place l'objet adéquat de l'intelligence dans la perception de tout ce qui participe à l'être, et enfin dans la science des principes généraux de l'ordre métaphysique et de la cause absolue, principe, soutien et terme des choses finies.

En dernier ressort, c'est dans la conscience que nous saisissons les impressions des corps sur nos organes, les concepts généraux formés par l'intellect et les principes universels engendrés par la raison ; or, la conscience est présente à l'intellect d'une présence immédiate [1]. « Il y a, dit à ce sujet S. Thomas, diverses

[1] Sans nier les justes distinctions que les psychologues établissent dans l'acte complexe de la perception, rappelons que nul penseur n'a maintenu avec autant de fermeté son unité fondamentale que S. Thomas : « Quum ergo intellectus informatus specie natus sit agere, terminus » autem cujusque actionis est ejus objectum, objectum autem suum est » quidditas aliqua cujus specie informatur, quae non est principium » operationis vel actionis, nisi ex propria ratione illius cujus est species ; » objectum non adest ipsi animae illa specie informatae, quum objectum » sit extra in sua natura, actio autem animae non sit extra : prima actio » ejus per speciem est formatio sui objecti, quo formato intelligit, simul » tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit... sicut » in principio actionis, intellectus et species non sunt duo sed unum est » ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur simi- » litudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu ; et hoc totum » expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et totum » in quo res exprimitur; et hoc intellectum principale, quia res non » intelligitur nisi in eo, est enim tanquam speculum in quo res cernitur, » sed non excedens id quod in eo cernitur. » *De nat. Verb. intellect.*, l. c. — Cf. *Sum. th.*, I, q. 84 et suiv. — Cet important passage explique

manières d'exister. Certaines choses subsistent dans telle matière individuelle : c'est le cas de tous les corps. D'autres subsistent à part de toute matière, mais non par leur énergie propre, comme les esprits. Dieu seul existe en vertu de son essence propre, qui est son être subsistant. — Donc la con-

comment, dans un autre texte cité par M. Hauréau (II, p. 201), S. Thomas a pu maintenir la distinction des espèces d'avec le fait définitif de la perception. — Un savant apologiste moderne de l'idéologie scolastique s'explique ainsi sur les idées-images : « Verbum mentale quodammodo » duas facies habet. Facies una est, secundum quam respicit substan- » tiam intellectivam in qua est, et sic est qualitas quaedam spiritualis, » quae substantiae intellectuali adhaeret. Facies altera secundum quam » assimilatio illa est relatio quaedam respiciens objectum quod reprae- » sentat, est vicaria objecti; est nexus quidam cognoscentis et cogniti; » est conditio sine qua realiter nequiret subjici et manifestari intellectui; » est demum perfectio idealis quae substantiam intellectivam formaliter » perficit. — Quibus cognitis, dicimus quod si assimilatio illa primo » modo consideretur, ipsa non est proprie terminus operationis intellec- » tivae, quae directe fertur ad veritatem; sed solum est terminus opera- » tionis intellectivae reflexae quae propriam suam cogitationem recogitat, » inquirens quale sit medium in quo formaliter ipsa cognoscit veritatem. » Si vero hujusmodi assimilatio posteriori modo consideretur, tunc ipsa » est terminus immediatus et proximus actus mentalis; tamen secundum » *aliud ab ipsa*. Est quidem terminus proximus et immediatus actus » mentalis, quia ipsa illa assimilatio est, quae proprie exercet actum » intelligendi; ac in ipsa repraesentative, seu idealiter est res quae » cognoscitur. Est autem terminus proximus et immediatus secundum » aliud ab ipsa; quia id quod per ipsam et in ipsa cognoscitur, est ali- » quid diversum ab ipsa. » (A. Lepidi, *De ontologismo*, p. 63.) — L'auteur montre ensuite la portée objective de nos connaissances, selon la psychologie scolastique, en rapprochant de nos idées représentatives la loi irréductible et primitive de l'évidence : « Etsi interiori et ineluctabili » experimento percipiamus manifestationem et repraesentationem rei » cognitae in quolibet cognoscente a luce ejus intellectiva pendere » necessario, quia sine ipsa nulla cognitio et nulla manifestatio veri esse » potest; tamen eodem interiori et ineluctabili experimento sentimus, » quod res manifestata a luce intellectiva creata sit aliquid sempiternum, » independens ab ipsa... Ex his igitur comperitur quod nulla sit neces- » sitas comparandae imaginis cum re repraesentata per imaginem pro » certitudine habenda, quod imago illa existens in animo reipsa sit » realitatis imago. Etenim ipsa lux intellectiva immediate per se, vel

naissance des choses qui existent dans telle matière individuelle nous est, en rigueur, connaturelle, puisque notre âme, principe de notre connaissance, est la forme d'un substrat matériel. Cette âme a deux facultés de connaître : la sensibilité, acte d'un organe corporel, dont l'objet natal est la connaissance des choses individuelles, comme telles : aussi les sens n'atteignent-ils que l'individuel. Vient ensuite l'intelligence qui n'est point l'acte d'un organe corporel, et dont l'objet propre est la connaissance des choses qui existent à la vérité dans la matière individuelle, mais en tant que par delà leur inexistence à telle matière, elles deviennent le sujet de l'abstraction propre de l'esprit. D'où il suit que nous cherchons à connaître les choses dans leur idée universelle, grâce à l'esprit : ce qui dépasse la capacité des sens » (*Ibid.*).

Nous le savons déjà : l'objet intelligible directement proportionné à la condition d'un esprit lié à des organes doit être, certes, de nature immatérielle, mais présentant toutefois un rapport actuel d'inexistence à la matière. De fait, les êtres et les phénomènes de l'ordre sensible possèdent une essence spécifique déterminée par ses attributs individuels et physiques. L'organisme lui-même est pour l'homme l'intermédiaire, le médiateur entre l'esprit et la nature, grâce aux perceptions des sens, où retentissent, à l'origine, les premières impressions du moi conscient. De la sorte, les péripatéticiens ont pu tenir que les matériaux primitifs de la connaissance humaine étaient d'ordre expérimental et sensible, et que son objet connaturel était l'essence des choses corporelles, accessible au seul intellect. Les concepts généraux, les principes de la raison pure, les lois

» per legitimam applicationem sui circa res cognitas, sine errore et » fallacia hoc testificatur. Controversia autem de transitu qui fit a cognitione rei, prout repraesentatur in animo, ad cognitionem rei prout est » in se, est controversia quae declarari potest ostendendo per interiorem » experientiam transitum illum ipse naturalem en *nativo instinctu* pro» venientem. » — P. 67. — Voir les savants mémoires de M. Tornatore : *Ad investigandam naturam rei materialis et immaterialis*, Placentiæ, Solari, 1882. — *De humanæ cognitionis modo*, a. 1885, pp. 15, 26, 52, 63 sqq.

métaphysiques trouvent leurs facteurs élémentaires dans ces évènements empiriques et, avant tout le reste, dans la perception consciente dont ils sont accompagnés dès leur début. Par l'analyse de ces déterminations, l'esprit acquiert peu à peu la connaissance de ses actes, de ses fonctions, de ses tendances; et par celle-ci elle s'élève jusqu'à la science de sa nature propre et des relations harmoniques qu'elle implique avec l'univers et avec la cause première [1].

A bien entendre la théorie péripatéticienne, ce serait dans la conscience générale des premières réactions de l'organisme *individuel*, que l'esprit puiserait d'abord le matériel rudimentaire de sa connaissance du composé humain. Ce sentiment fondamental, cette connaissance de soi, indistincte et indéterminée à l'aurore de la vie, n'est pas différente de la présence de l'esprit à lui-même et de la disposition prochaine aux opérations de la vie psychique, où S. Thomas met la connaissance habituelle du sujet pensant. C'est sur ces stimulations multiples que se replie plus tard l'intelligence, pour en dégager enfin la notion réflexe et précise de son énergie propre et des facultés qui la desservent. Mais à cette notion développée du moi préexiste sa perception directe, contemporaine des premières impressions vitales. Pour avoir méconnu ce processus génétique, Kant a commis l'erreur absolument capitale de voir dans l'idée générale du moi le résultat exclusif de la réflexion, et de méconnaître la part prépondérante de la spontanéité immédiate dans l'aperception du sujet, dès l'éveil de l'émotivité psychique. Bien loin de porter atteinte à la priorité de l'activité consciente, enveloppée dans toutes les fonctions psychiques essentielles, la théorie péripatéticienne la consacre et l'interprète avec autant de solidité que de finesse, en dépit de certaines expressions.

[1] « Dicendum quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere, sed non primo : quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus. » — I, q. 87; a. 3, ad. 1.

Dans l'ordre tout à fait général de la connaissance, l'assimilation mentale se porte d'abord sur les êtres et les phénomènes particuliers, objets de sensation et de conscience immédiate. Mais dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, en sa potentialité progressive, l'esprit atteint avant tout les types d'une universalité plus extensive. La connaissance initiale est nécessairement indéterminée, confuse, qu'il s'agisse du moi, de la nature ou de la cause première. Elle commence par une synthèse indistincte encore. Une enquête analytique conditionne et précise ces vagues notions. Enfin la science synthétique couronne l'évolution mentale en rattachant les phénomènes et les vérités particulières à leurs principes irréductibles. La science empirique de la nature, la connaissance expérimentale du moi, sont ainsi le terme d'une intuition directe, et communiquent à l'esprit la science propre de leur objet. Notre science présente des intelligences pures et de la cause première ne peut être qu'indirecte, analogique. — Les êtres corporels, en raison même de leur matérialité, ne peuvent être connus par l'esprit d'une façon directe. Celui-ci les atteint par une sorte de réflexion sur les impressions sensibles perçues par l'organisme qui lui est substantiellement uni, et par delà lesquelles il saisit par son regard immédiat le type universel, l'essence logique de l'être. — De notre seule activité interne, dans ses manifestations phénoménales, nous avons la conscience immédiate, personnelle.

Toutes nos idées, et les principes générateurs de la connaissance eux-mêmes, sont le fruit de notre activité intellectuelle, en son évolution spontanée, mais progressive. Les ontologistes et les rosminiens ont tenté de rattacher le péripatétisme et la scolastique à la thèse des idées innées. En fait, cette thèse est le contrepied de la doctrine d'Aristote et des Docteurs [1]. Elle

[1] La doctrine d'Aristote et des Docteurs que nous venons de rappeler a longtemps été mise à l'arrière-plan, depuis Descartes. Après les essais de réforme des ontologistes, de Kant et de l'école panthéistique, elle reprend une faveur marquée. M. P. Janet, qui s'exagère, à notre avis, la

est aussi la partie faible de la philosophie de Rosmini, profonde et élevée en nombre de ses vues, mais d'une idéologie si aventurée et si fâcheusement compliquée de vues mystiques, mortelles à la science [1].

parenté de ces systèmes, a écrit sur la présente matière ces lignes caractéristiques : « Sans prendre parti d'une manière décidée pour aucune de ces théories, nous dirons cependant que celle qui nous parait la plus simple, la moins conjecturale, *la plus rapprochée des faits,* c'est la théorie aristotélicienne de l'intellect actif... Est-il nécessaire de faire préexister dans l'intelligence, sous forme de *représentations anticipées* des choses, d'*idées innées,* de *formes* ou de moules à priori, la conception idéale d'un monde dont on ne sait encore rien en réalité? Est-il nécessaire, pour mettre l'intelligence au-dessus des sens, de supposer qu'on sait tout avant de naitre, tandis qu'en réalité il faut tout apprendre. Pourquoi ne pas se borner à dire, comme Descartes, lorsqu'il fut amené à s'expliquer sur les idées innées, que l'on n'entend par là qu'une chose, que nous avons la faculté de les acquérir? Puisqu'on admet une sensibilité ou capacité d'être affecté par les choses du dehors (et il faut bien qu'il y ait quelque chose de semblable dans l'homme et l'animal, la pierre ne manifestant rien de pareil), si donc il y a une sensibilité préexistante, pourquoi n'y aurait-il pas une intelligence préexistante, c'est à dire une aptitude, non plus à sentir, mais à connaître et à comprendre? Cette faculté pourrait être conçue à l'image de l'expérience sensible, mais sous forme intellectuelle : elle percevrait, dans le sens propre du mot, l'universel et l'absolu, exactement comme les sens perçoivent le particulier et l'individuel. En percevant l'universel et l'absolu, elle se percevrait elle-même. En tant qu'elle se perçoit elle-même, elle s'appelle conscience; en tant qu'elle perçoit l'absolu, elle s'appelle raison ou raison pure. Dans les deux cas, elle perçoit l'être, car « l'être nous est inné à nous-mêmes », dit Leibnitz. Au fond, c'est la même intelligence que voit l'absolu en elle-même et qui se voit dans l'absolu. Les notions premières ne sont donc que les différents points de vue que l'activité de l'esprit dégage de la perception de l'être, auquel il est uni par sa nature même. » (*Traité élément. de phil.*, p. 218).

[1] Cf. Gutberlet, *Psychologie,* II, p. ch. 1, § 4. — Le texte suivant de S. Thomas est, à notre avis, la clé de la doctrine péripatéticienne sur la nécessité de l'intervention d'un principe simple dans la sensation, principe appelé par Aristote et les Docteurs *commun sens, sens interne,* et distingué par eux d'avec les principes simples ou indivisibles du monde inorganique et d'avec les principes spirituels proprement dits

D'autre part, la théorie aristotélicienne sur l'origine de nos idées ne se ramène ni à un simple procédé de réflexion s'exerçant sur les sensations, ni à la transformation des perceptions des sens, comme le voulaient Locke et Condillac. Elle n'identifie pas, comme peut-être l'a fait Berkeley, l'existence des objets sensibles aux impressions du sujet pensant, et ne réduit pas les corps et leurs qualités à de simples modifications de l'esprit. Bien moins encore les péripatéticiens et les scolastiques accorderaient-ils, avec Hume, que nous ne connaissons que les sensations, phénomènes passifs, et que, en conséquence, nous n'avons pas l'idée vraie des causes, mais seulement la notion instinctive de perceptions antécédentes et conséquentes que nous appelons causes et effets. — Tous ces systèmes sensualistes ou idéalistes

et subsistants de soi. « Sunt autem aliæ altiores actiones animæ quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quoad id quod agitur, in quantum scilicet in anima sunt nota esse omnia quantum ad esse *immateriale*. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis; unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et conditiones individuales, quæ consequuntur materiam. Et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamem in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiæ abstractas et absque organo corporali. (Qq. disp. *de Anima*, a 13, in corp.) — Zigliara signale la différence du sens interne d'avec le sens fondamental de Rosmini, mettant l'union de l'âme et du corps dans une simple réciprocité de réaction et attribuant toutes les sensations à ce sens fondamental, antérieur de nature aux perceptions subséquentes. — A part ces exagérations, on tiendrait avec S. Thomas que le « commun sens », la « conscience sensible » est la base physique de la mémoire et de l'imagination, et que le tact, le « sens tactile », le « sens musculaire » de quelques modernes, est le fondement de la sensibilité externe. — *De Mem. et Reminiscent,* l. II, « Sensus communis est radix phantasiæ et memoriæ, quæ *præsupponunt* actum sensus communis. — Qq. XXII, *de Veritate,* a 5, « Cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus.

mutilent le rapport naturel et vraiment objectif des phénomènes sensibles avec l'activité propre de l'intelligence.

L'aristotélisme ne place pas non plus, avec Th. Reid, au début de la connaissance de l'être, de la substance et des principes, un instinct primitif, une « suggestion naturelle » en vertu de laquelle nous percevons par delà les phénomènes sensibles les êtres réels qui en sont la cause. Outre ce facteur primordial et subjectif, le chef de l'école écossaise a trop oublié de reconnaître le facteur objectif, l'agent externe de nos sensations, terme de l'élaboration de la pensée : et de cette façon, selon la juste remarque de Rosmini, Reid ouvrait la barrière au subjectivisme de Kant.

Dans le péripatétisme, la tendance, l'appétit, l'instinct, toutes les fonctions de spontanéité, en un mot, ne sont jamais isolées de l'élément réel qui les conditionne.

Les déterminations de *temps* et d'*espace* coexistent à toutes nos opérations, à tous les phénomènes de la vie intérieure et du monde matériel. On les a bien nommées les formes de la connaissance sensible; mais il appartient à la raison d'interpréter ces conditions de son activité spontanée. Les polémiques engagées sur cette matière, nous obligent à considérer à part ces catégories si importantes.

Aristote, déjà, signalait les difficultés inhérentes à ces notions. Les Docteurs, notamment S. Thomas, et avant eux, S. Augustin, avaient noté leur prépondérance [1].

Le temps marque la nature fluente de l'existence des êtres contingents, dans leur évolution progressive. Cette « forme du changement » est l'essence propre du temps et se retrouve dans chacune de ses parties. — D'une façon tout à fait générale, aussi, l'espace désigne la synthèse des parties d'un corps eu

[1] Voir la solide étude du Dr Schneid : *Die philosophische Lehre von Zeit und Raum,* Mainz, 1886. — Wundt, *Grundzüge d. Phys. Psych.*, II, 161, 283 suiv. — Vierordt, *Der Zeitsinn,* Tubingen, 1868. — Cf. S. Th., *In I sent.*, d. 19, q. 2, a. 1. — Opusc. *De Tempore*, I, q. 10. — *In II sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad. 4. — S. Bonav., *In II sent.*, d. 12.

égard à ses limites propres, à celles des corps voisins, ou enfin, aux points de repère pris dans le milieu ambiant, envisagé comme réceptacle commun de tous les êtres matériels.

Ces deux concepts s'engendrent à la façon de toutes les idées générales. Comme pour celles-ci, l'origine de l'idée du temps serait cherchée dans la perception, vague au début, et presque inconsciente de la durée foncière du moi, à travers le flux des éléments multiples dont se compose son activité, et dans le sentiment intime du moment actuel, en son raccordement au passé et à l'avenir.

De son côté, la sensation plus ou moins précise de la superficie du corps en son ensemble, de l'orientation et du mouvement des divers organes et des corps extérieurs, constitue la base des matériaux qui doivent servir à l'intellect pour en déduire le type concret de l'espace, et, plus tard, le cadre imaginaire de l'espace général, ou de l'atlas virtuel de tous les corps.

Aristote définissait le temps « un nombre mobile en fonction d'antécédent et de conséquent ». Au premier abord, cette définition obscure paraît négliger la considération du moi et celle des êtres immatériels. — Dans la pensée d'Aristote, elle stipulerait, qu'il est interdit à la raison d'intervertir la succession des impressions et des sensations, sous peine de défigurer leur ordre génétique. Au facteur subjectif, à la synthèse actuelle des faits passés, s'ajoute ainsi, dans la formation de l'idée du temps, un élément objectif, si peu dépendant du moi, qu'il s'impose à ce dernier dans une fatalité despotique.

Parmi les modernes, Berkeley réduit le temps à un simple état de conscience. Mais le premier, avec quelque développement, Leibnitz définit le temps : la série ordonnée des possibilités mobiles. « Que l'on songe à la nature simple et inétendue des monades ou éléments corporels, observe le Dr Sneid ; et l'on saisira le côté subjectif du phénoménisme de Leibnitz [1]. » — Selon Kant, nos représentations sensibles ont pour facteurs

[1] *Opera*, Erdmann, I, p. 153 sqq. — Bertrand, *Aperception du corps humain*. Paris, Germer, 1881.

empiriques les impressions des objets du dehors et les états de conscience; leur facteur subjectif et formel, dans le langage du réformateur, seraient les intuitions pures du temps et de l'espace, antérieures à toute expérience, et qui disciplinent et classifient les faits de la sensibilité interne et externe, en donnant aux modifications du moi et aux stimulations causées par les objets dans les organes sensoriels les déterminations multiples de la succession dans la durée et de la situation dans l'espace. Le temps constitue la condition nécessaire de la sensibilité interne : l'espace est la condition inséparable de l'expérience externe. La suppression de ces formes entraînerait celle des perceptions elles-mêmes : à ce titre, ce sont des données *a priori*, mais il reste interdit d'accorder à ces formes l'objectivité réelle. Les moments et les étendues multiples sont, d'après Kant, les parties du temps et de l'espace total. Ce ne sont pas des notions fondées sur la considération et l'analyse d'êtres distincts, comme les universels et les principes de raison. Ce sont des intuitions de l'esprit (*Anschauungen*), non des concepts (*Begriffen*). Pour ces motifs, ces idées présentent une subjectivité bien plus grande encore que les types intelligibles. Elles sont les règles de l'intuition sensible atteignant ses modes d'existence apparente : les phénomènes changeants de la conscience et les événements matériels, rien de plus [1]. — Ces conclusions de Kant permettent d'entendre ses affirmations sur la possibilité de la « quatrième dimension », que Gauss, Lobatschewski, et plus récemment Helmholtz, devaient enseigner à leur tour [2].

Dans son récent travail sur ces deux notions fondamentales, le Dr Schneid montre que la subjectivité et la priorité relative des idées de temps et d'espace est restée l'opinion classique en Allemagne. — D'après lui, Ueberwegg, le critique sévère et sagace de Kant; Baumann, dans son grand ouvrage sur ces concepts; Lotze, Stuart Mill, Herbert Spencer, Wundt s'accordent à réduire le temps à des représentations auxquelles,

[1] *Kritik der reineren Vernunft*, I, p. 55, 46. — *Aesthetik*, sect. I.

[2] Voir, sur ce point, SCHNEID, *ouv. cit.*, p. 79, et le mémoire du mêm écrivain : *Der neuere Spiritismus*, Eichstätt, 1880, 2e p., ch. 6.

en dehors de notre moi, ne répondent que des mouvements moléculaires[1]. Le temps serait moins une notion représentative, selon eux, que la *forme* générale selon laquelle s'ordonnent toutes nos perceptions, comme l'avait noté Kant. Nous croirions, pour notre compte, que ces maîtres – sauf peut-être Stuart Mill — dans leur langage un peu vague, refusent simplement au temps et à l'espace la même subsistance formelle dans la réalité que dans nos idées. A coup sûr Wundt, qui a traité la matière avec le plus de soin, nous semble indiquer cette distinction.

En un passage célèbre du *Timée*, Platon paraît identifier le temps avec le mouvement des sphères célestes. Ses disciples envisagèrent le mouvement comme le facteur externe et objectif du temps, à part de toute considération de l'esprit. — Ce dernier élément, Aristote, le premier, l'introduisit dans son analyse : le temps pour lui est un mouvement faisant fonction de nombre, grâce à la computation mentale de son commencement et des parties consécutives. Ses meilleurs interprètes ont défini le temps « la durée successive et continue, intrinsèque à tous les êtres finis ».

Des vues analogues furent accréditées dans les écoles en ce qui concerne la notion d'espace.

D'après Aristote, Platon aurait déjà identifié l'espace, ou « le lieu », avec les dimensions des corps. Cette vue se rapproche beaucoup de celle de Descartes. Pour le Stagirite, le « lieu » serait la surface-limite de chaque corps par rapport à lui-même et à l'ensemble des autres corps. Les anciens atomistes, Leucippe, Démocrite, Épicure, Lucrèce, assignaient à l'espace une réalité en dehors des êtres matériels, et le mettaient dans le vide, récipient de ces êtres. Gassendi regarda ce vide comme une réalité à trois dimensions, de nature originale, impossible à classer sous les catégories de substance et d'accident. Locke et Newton admirent un espace absolu, immobile et sans bornes. Clarke assimila ce dernier avec l'immensité. Selon Descartes, l'étendue n'est pas distincte de l'essence des

[1] Cf. SCHNEID, p. 11 sq.

corps et se laisse ramener aux dimension de ceux-ci. Leibnitz mit l'espace dans l'ordre des coexistences : selon lui, l'étendue est dans les corps mêmes, mais d'une façon discrète et sans continuité réelle. La sensation du contenu est un fait subjectif, et l'effet excercé sur nos sens par les monades simples et inétendues elles-mêmes. L'espace « est l'ordre des coexistences possibles ». Selon Kant, l'espace serait un concept, ou plutôt une forme *a priori*, donnée à l'esprit antérieurement à toute représentation géométrique; cette condition universelle des perceptions de la sensibilité extérieure n'a de soi aucune réalité objective, mais elle conditionne les choses du dehors dans leur rapport avec nos sens. — On serait d'accord parmi les néo-kantistes que l'espace est une pure représentation subjective sans aucun rapport réel avec les êtres. Tel serait, en particulier, le sentiment du savant historien de la philosophie moderne, Fischer, et celui d'Isenkrahe, réduisant l'étendue à un simple concept sans réalité, à l'absence d'un corps par rapport à un autre de même volume, ou à l'absence des corps en général. — Pour les idéalistes, comme Ueberwegg, Lange, Treudelenburg, l'espace est une forme mentale dérivée de la structure de nos sens, mais dont les objets fournissent les éléments imaginaires.

Au fond, le concept de l'espace se laisserait ramener à celui du « lieu », note le Dr Schneid, avec cette différence que l'espace est l'expression abstraite de l'élément concret qui constitue le lieu. D'après Sanseverino, on peut définir l'espace, considéré en chaque corps particulier « le rapport des dimensions du corps contenant au corps contenu ». En tenant compte des représentations de l'imagination et des données de la raison, qu'il ne faudrait pas isoler, à notre avis, dans cette matière, on appellerait l'espace tel que nous le concevons : l'intervalle compris par la surface-limite de chaque corps et par l'ensemble de toutes les surfaces-limites des corps existants.

Comment établir l'objectivité du temps et de l'espace? Les parties fluentes de la durée, le passé et l'avenir, sont reliées les unes aux autres par l'indivisible moment actuel. Celui-ci est perçu directement par la conscience, et rattaché aux instants

évanouis par la mémoire et la raison. Dans ce moment statique indiqué par les Écossais, Rayer-Collard et Th. Jouffroy, se révèle l'élément à la fois subjectif et objectif du temps. Cet instant actuel est le terme de la perception : c'est dans la conscience que l'esprit, au début, atteint le temps. Le moi est comme le point de jonction du passé et de l'avenir. Ces deux facteurs mobiles s'unissent, s'associent dans l'acte synthétique de la perception. De la sorte se retrouvent dans le concept du temps les changements de nature multiple, les durées diverses et successives, et aussi le foyer simple et fixe en lequel elles s'intègrent dans l'intuition actuelle. Comment ces parties s'y ordonnent-elles? Manifestement, en groupes déterminés, d'après le rythme d'apparition des phénomènes internes et externes. L'esprit ne perçoit pas simplement ce cycle de manifestations, comme le répètent Ueberwegg et les idéalistes : il le subit dans ses déterminations précises ; il ne peut s'en affranchir, sous peine de défigurer la série des faits psychiques dont il s'est senti le théâtre. — L'instant présent, en son actuelle durée, est l'élément réel du temps : son association aux moments passés et futurs serait, dans sa condition formelle, l'œuvre de l'esprit. En ce concept formel, le temps est un type subjectif : d'après nous, c'est ce qu'Aristote entendait, quand il disait que le temps ne subsisterait plus si tout esprit venait à disparaître. Mais le fond objectif, les phénomènes successifs n'en persisteraient pas moins. Certes, à une intelligence d'une nature supérieure à la nôtre, le temps apparaîtrait sous des traits bien différents de ceux qu'il nous offre, soit que cette intelligence réfléchisse sur sa propre durée, soit qu'elle prenne connaissance de la nôtre et de celle des êtres corporels. Mais cet esprit lui-même se représenterait le concept *humain* de la durée avec les propriétés que nous lui attribuons.

[1] Kleutgen déduit aussi le concept du temps des changements successifs que le moi constate en ses opérations et dans les impressions qu'il subit. La présence de l'esprit à lui-même lui livre l'élément continu servant de foyer actuel et permanent à ces états et autorisant la raison à en dégager la notion du temps. — *Phil. der Vorzeit*, II, § 2, sqq.

Ces considérations nous persuaderaient que la notion de temps et celle de changement se substituent. D'autre part, le temps, la durée fluente, suppose la permanence de la substance au sein des variations accidentelles. Le type spécifique des choses, les propriétés essentielles et les facultés des êtres, ne tombent pas sous les conditions du temps [1]. Mais les actes, les phénomènes successifs sont tributaires des déterminations temporelles.

Avec sa pénétration habituelle, Augustin d'Hippone rappelle déjà l'indivisibilité réelle et la continuité ininterrompue des instants, en l'unité de la durée et de la vie de chaque être individuel. Dans ses admirables études sur le temps, Suarez enseigne l'homogénéité continue de ce dernier et l'identité essentielle de chacune de ses parties [2]. D'après les scolastiques, le temps n'est

[1] Cf. TIBERGHIEN, *Le Temps*, MÉMOIRES DE L'ACAD. ROY. DE BELGIQUE, t. XXXVI, p. 17, 1883. — Nous ne pouvons assez louer les deux premières parties de ce savant travail. Dans la troisième M. Tiberghien, à la suite de Krause, étend l'idée de temps à Dieu et reproche aux scolastiques d'avoir séparé l'éternité et le temps. — « C'est Aristote avec sa définition du temps, comme mesure de mouvement, dit-il, et sa distinction entre la puissance et l'acte, appliquée à la matière et la forme, qui a engagé la scolastique dans cette voie étroite, où l'activité et le temps sont exclus de l'essence divine, où Dieu est banni, par conséquent, de la vie universelle (p. 41). »— En général, la doctrine d'Aristote vaut mieux que ses définitions. Mais tout en faisant de l'éternité un mode distinct de la durée, les Docteurs mettaient dans l'activité pure de la vie immanente l'essence même de la Divinité. Nous avons signalé déjà, et nous rappellerons encore leur théorie du concours et de l'inexistence de Dieu dans tous les êtres crées, de sorte « qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous existons », selon le texte fameux loué par M. Tiberghien. Mais les scolastiques tenaient que l'infinie réalité se suffit à elle-même, et ils n'auraient pas dit après Krause : « Sans le monde, l'essence divine serait une unité vide, sans contenu ; Dieu n'aurait pas ni la plénitude, ni la perfection de l'essence (p. 38). »

[2] Si quod intelligitur tempus, quod in nullas jam vel in minutissimas partes dividi possit, id solum est quod præsens dicat, quod tamen ita raptim a futuro in præteritum transvolat, ut nulla morula extendatur : nam si extenditur, dividitur in præteritum et futurum : præsens autem

pas une substance, mais l'attribut ou plutôt la forme des êtres sujets au changement, à l'évolution, et déterminant à l'acte leurs facultés naturelles, dans leurs applications successives.

Le temps est divisible sans limite, mais les infiniment petits, dans le temps et dans l'espace, ne sont séparables qu'en puissance : ils constituent une multiplicité indéfinie dont la progression se poursuit sans trêve avec le développement des êtres. L'infinité réelle ne se retrouve donc pas dans la série intégrale des instants. Les mathématiciens démontrent facilement que les infiniment petits de ce genre aboutissent à une quantité finie. Il faut en dire autant de l'espace.

On dirait bien que les concepts de temps et d'espace sont fondés sur l'expérience interne; mais celle-ci est conditionnée par les phénomènes du dehors et par l'unité synthétique du moi, rattachant au moment présent la chaîne des évènements passés et la série éventuelle des faits futurs, comme elle perçoit les rapports de situation des divers corps [1]. La subordination de la notion à la réalité établit une fois de plus sa portée réelle. Cette conclusion reste vraie, quelle que soit la genèse de ces concepts et leurs antécédents physiologiques, qu'on les tire de processus *à priori* avec Lotze et les innatistes, ou qu'on y voie des notions acquises avec Wundt, Delbœuf, Helmholtz, Waitz, et la plupart des psychophysiciens, d'accord en cela avec les maîtres du péripatétisme.

La notion de temps n'est donc en aucune façon, comme le

nullum habet spatium. — CONFES. l. II, c. 15. — Illæ partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretæ, sed quatenus in partibus continuis reperiri potest, qui numerus, ut numerus est, non est actu in re sed potentia tantum : per opus autem animæ quodammodo completur seu numeratur. — SUAREZ, *Métaph.*, d. 50, s. 10. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita in nobis causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus *nunc* stans. I, q. X, a. 2.

[1] Cf. KLEUTGEN, *Phil. der Vorzeit*, I, nº 361 sq. — SCHNEID, *op. cit.*, p. 28. — CESCA, *Le Theorie nativistiche e genetiche della localizzatione spaziale*. Verona, Drucker. 1883.

veulent Hamilton et H. Spencer, « complètement incompréhensible, » [1] et n'est pas située dans la sphère de l'inconnaissable. Le temps, encore une fois, est la condition et la forme des êtres soumis au changement, en tant qu'ils changent.

L'objectivité de l'idée d'espace se montre également, dans la genèse de ce concept, à côté de ses facteurs subjectifs. En une perception très confuse d'abord, nous saisissons le réseau de notre corps : les divers organes mis en activité, la pression des fluides internes et de l'atmosphère ambiante, nombre d'autres causes mal connues, accusent la situation des membres avec une précision plus ou moins sensible : l'œil, le toucher, l'odorat, l'ouïe, nous renseignent sur les rapports d'extériorité des objets voisins. Tout cet ensemble de forces matérielles se délimite dans le milieu qu'elles occupent, suivant leurs positions spéciales. Cette configuration géométrique s'impose à l'esprit avec une nécessité égale à celle que nous reconnaissons à l'ordre d'évolution des faits d'expérience, quant aux événements et aux perceptions du passé et de l'avenir. Bien plus! La position des parties est elle-même fixée sur l'organisme par la nature des fonctions et les exigences du vivant. Dans les étendues concrètes, la position des points est également fixée : ce n'est que de l'espace et des corps envisagés d'une manière abstraite qu'on peut dire, avec Kant, que l'ordre des parties y est indifférent.

La diversité et la multiplicité des déterminations spatiales des corps exigent une cause; et celle-ci ne peut être la structure des organes de sens, ni une forme, une loi de la sensibilité externe, vu que toutes les deux ne peuvent avoir qu'une nature spécifique unique et immuable. Pour rendre compte des positions diverses et changeantes des corps, il faut admettre un élément interne et objectif qui donne aux êtres matériels leur localisation présente [2]. Kant et les criticistes objectent que le

[1] *Premiers principes* : 1re partie, ch. III.

[2] Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur : quod ideo est quia positio quæ est ordo partium in tota in ejus ratione includitur : est enim quan-

concept d'espace n'est pas un concept discursif, engendré par la considération des corps multiples; c'est une intuition pure et unique, dont les espaces ou étendues diverses ne sont que les parties aliquotes. Selon eux, nous ne saurions concevoir un corps sans le subordonner à l'espace. — Cette impossibilité alléguée par les criticistes prouve uniquement le rapport naturel des êtres matériels avec l'étendue; nullement l'antériorité ou l'*a priori* de cette notion. L'espace sans limites, où Kant cherche le type de ce concept, est une abstraction de notre esprit. Cette étendue n'est pas le vide, dont la possibilité est défendue jusqu'en nos jours par des penseurs comme Isenkrahe et Gutberlet. L'action à distance étant de fait impossible, le vide absolu ne peut exister dans l'univers actuel, bien qu'un vide relatif soit la condition du mouvement, selon la réflexion de Gutberlet [1]. Mais l'espace infini des kantistes, en lequel nous nous figurons comme plongés les corps innombrables, est un fantôme de l'imagination, habituée à se retracer sous cette forme l'espace abstrait. Cette étendue vague serait le pendant de la durée, du temps indéfini. Dès que l'esprit pense un corps réel, concret, celui-ci présente des dimensions fixes et précises, sur lesquelles le *moi* n'a aucune prise. — C'est simultanément aux notions de corps, de figure et de dimension que la raison conçoit l'idée d'espace. Or, la figure, la situation et les dimensions actuelles des êtres matériels résultent si peu de notre esprit, qu'elles régissent, au contraire, et déterminent le rythme de groupement des représentations spatiales.

Kant a répliqué que la perception des localisations des divers corps suppose déjà le concept d'espace. — Mais en cela le critique a confondu la perception de l'extériorité, de la différenciation des choses du dehors à l'égard de notre moi, avec la notion d'espace, œuvre de la raison et de l'analyse. La première de ces notions implique l'autre : elle ne la constitue

titas positionem habens. — *Cont. Gent.*, l. IV, c. 65. — Cf. T. Pesch. *Institut. philosophiæ naturalis*, p. 410.

[1] Cf. Schneid, p. 72 sqq.

point d'elle-même. Ce qu'on accorderait à Kant, c'est que l'espace et le temps ne présentent pas, dans la réalité objective, la même forme sous laquelle ces deux conditions de nos connaissances empiriques se révèlent aux sens.

Considéré dans sa durée intrinsèque, en tant que mesure, le temps entraîne un élément subjectif : la sélection de l'étalon chronologique auquel on compare les autres durées. Mais à ce facteur préexistent les choses dont l'être fluent persiste en soi, à part de toute opération intellectuelle. — D'autre part, on sait la faveur que trouve parmi les géomètres l'hypothèse des points simples et inétendus, faisant fonction de distance et reliés entre eux selon un ordre fixe, agissant d'une façon directe sur d'autres points de même nature, et, indirectement, sur ceux du système entier. Cette conception, renouvelée de Leibnitz et surtout de Boscovich, par des mathématiciens illustres, se réclame des recherches récentes sur la compressibilité et l'élasticité pour refuser aux atomes la continuité et la résistance. C'est aux physiciens qu'il appartient de juger l'explication. Si elle conquiert un jour droit de cité, en quoi blesserait-elle l'objectivité de l'étendue? L'espace et le temps en deviendront-ils de simples formes innées à l'esprit, indépendantes de l'expérience et appliqués aux phénomènes selon un aveugle instinct? Là est le point précis du débat. Dans l'hypothèse dynamiste, si elle devait prévaloir, les points inétendus, mais actifs, impressionneraient nos sens d'une manière stable et précise, comme s'il avaient une extension matérielle. Leurs déterminations varieraient avec la position des unités dynamiques : elles conditionneraient nos sens, et par eux la raison, loin de relever uniquement de notre organisme et de notre esprit.

D'autre part, cette explication ruinerait l'antinomie prétendue des criticistes au sujet de la divisibilité inépuisable et de l'indivisibilité nécessaire des atomes. — En fait, elle reconnaîtrait, avec Leibnitz, « l'ordre des relations » et l'unité constitutive des molécules spécifiques, en même temps qu'elle

permettrait de concevoir l'indéfinie exiguïté et la multiplicité inassignable des monades atomiques [1].

Dans son analyse des théories sur la genèse de l'idée d'espace, M. Ribot rappelle comment le célèbre J. Muller mettait la base physique de cette notion dans la stimulation des nerfs sensitifs coexistant à l'organisme presque entier, et dans la représentation localisée de chaque fibre nerveuse dans le sensorium. — Les expériences célèbres de Weber sur la sensibilité de diverses régions du corps; la thèse de Stumpf reconnaissant à l'esprit la connaissance innée des trois dimensions, constituent les principales explications de l'école nativiste.

L'école dite empirique posa le problème dans l'esprit d'Aristote et des Docteurs. Déjà Locke, Berkeley, Condillac et Maine de Biran, font une très grande part à l'expérience dans l'évolution de la notion d'étendue. Herbart, fidèle à sa théorie de l'âme, force simple et inétendue, l'explique par le groupe sériel des mouvements réversibles, de A à Z et de Z à A [2].

Selon Lotze, toute sensation d'étendue est essentiellement localisée dans l'organisme. Cette différenciation fondamentale constitue ce que Lotze appelle le « signe local ». Elle implique un rapport concret et précis de l'excitation de la peau et de la rétine avec l'objet déterminant cette impression. — Les organes du tact, les corpuscules de Meissner, de Krauss, de Pacini, aussi bien que les cônes et les bâtonnets de la rétine, présentent une structure spéciale. Cet élément subjectif rend déjà compte, d'une manière générale, de la différenciation subie par les impressions du dehors. — Mais, en outre, les points excités de la peau et de la rétine sont en communication avec le plexus circonvoisin de ces organes : selon la nature des tissus, la perception se trouvera de nouveau différenciée. De leur côté, les mouvements de déviation de l'axe de l'œil et l'orientation de sa partie la plus sensible, ou de la tache jaune

[1] Nous sommes en parfaite conformité de vues sur ce point avec M. Domet de Vorges dans sa *Métaphysique positive*, pp. 253 suiv.

[2] *Ouv. cit.*, pp. 107-108.

vers l'objet; les mouvements multiples du corps, dans ses positions et ses attitudes diverses, déterminent une série d'états psychiques d'ordre spécial, qui seraient les signes *locaux*, base de l'idée de l'étendue. Les perceptions de la vue réunies à celles du tact, les impressions des organes sensibles jointes à celles des organes moteurs, engendrent peu à peu la notion géométrique des trois dimensions et de la situation de l'organisme individuel et des corps environnants. Lotze accorde que le sentiment spontané du moi informant l'organisme et la sensation vague de l'atlas corporel, comme parle M. Taine, seraient le point de départ des localisations primitives. A l'origine, celles-ci se ramèneraient à des impressions subconscientes, à des tendances instinctives : ce serait l'œuvre des perceptions, combinées et dirigées par le jeu de la vue, de transformer les différenciations qualitatives en extensives, et d'intégrer la catégorie de la qualité en celle de la quantité.

Wundt estime que Lotze se base à l'excès sur les considérants spéculatifs. Selon lui, les mouvements organiques associés avec les sensations qui les accompagnent, ou les *signes locaux composés*, et rattachés entre eux par le processus de la *synthèse psychologique*, seraient les facteurs de l'idée d'espace. Celle-ci serait spécifiquement différente de ces éléments, à la façon des composés chimiques. Les impressions sensibles varient d'intensité dans les diverses parties de l'organisme. C'est déjà un critère de différenciation spatiale. La motilité plus ou moins grande de la région impressionnée en est un autre : les mouvements des extrémités sont aptes entre tous à renseigner sur le lieu des sensations. Wundt met en lumière que le point de départ de nos procédés de localisation est notre propre organisme, en raison de ses impressions périphériques, de ses mouvements et des innervations correspondantes, réunies dans l'unité synthétique de l'esprit. — De leur côté, les diverses sensations visuelles impliquent aussi des stimulations nerveuses d'intensité différente. Dans la vision binoculaire, les deux foyers fixes et les croisements infiniment variables de leurs lignes de direction suffisent à engendrer des

surfaces de toutes dimensions. Seulement, et c'est là le caractère propre des vues de M. Wundt, les innervations qui répondent aux sensations périphériques du tact engendrent la perception de l'ordre, reliant en trame continue ces phénomènes entre eux, comme elles s'associent aux impressions et aux mouvements de la rétine, pour manifester à la conscience et à l'esprit leur ordonnance et leur situation dans l'espace extérieur.

Helmholtz déduit la genèse de l'idée d'espace des signes visuels, selon leur intensité, leur qualité ou couleur et leur localisation diverses, et, surtout, selon le degré d'innervation des muscles de l'œil. Ces éléments conduisent spontanément l'esprit à inférer l'étendue des objets perçus, en vertu d'un raisonnement pratique, en tout semblable aux inférences de la dialectique. Les impressions des divers points de la rétine et des mouvements musculaires produisent un état déterminé de conscience. Puis, par le secours subsidiaire du toucher, nous constatons la source de ces phénomènes internes. Cette enquête sur la cause de ceux-ci relève d'un principe inné, d'ordre spéculatif et irréductible à l'expérience, puisqu'il conditionne et dirige celle-ci.

Dans l'explication de la notion d'espace, les associationnistes anglais substituent les séquences inséparables aux raisonnements subconscients des Allemands. Pour Stuart Mill, un corps étendu connote la résistance des éléments : de cette notion concrète, abstrayez le sujet actuel : il reste l'idée d'étendue pure ou de non résistance, de « place ». Cette élimination spontanée serait à la base de tous les concepts géométriques. — Herbert Spencer et M. A. Bain rapportent au toucher la genèse de toutes les notions afférentes à l'espace, mais avec la collaboration du mouvement et du sens musculaire. Tous deux reprennent à Kant l'assimilation de l'espace à un groupe d'états de conscience réversible à volonté, tandis que le temps interdit cette réversion. Il n'importe guère de mesurer un parallélipipède d'un côté ou d'un autre, mais l'inversion de la succession des événements changerait la nature en dénaturant leurs rapports. C'est le mode d'association des divers facteurs de la

notion d'espace qui préoccupe les psychologues anglais plutôt que la genèse de cette idée.

Au fond ces explications se laisseraient, par plusieurs points, ramener l'une à l'autre. Il serait pèrmis d'ajouter qu'elles ne seraient opposées aux interprétations traditionnelles que pour autant qu'elles repousseraient systématiquement la portée réelle, intrinsèque des idées de temps et d'espace. Leurs mérites et leurs lacunes apparaissent d'eux-mêmes. On y discerne, toutefois, l'objectivité fondamentale, que les considérants du criticisme n'ont pas réussi à renverser. Leur appréciation de détail nous semblerait prématurée : elle sortirait des bornes naturelles de ce travail.

On l'entend, du reste : Lotze, M. Wundt et les associationnistes anglais, voient dans la notion d'espace un simple mode de réaction spéciale et subjective sur les impressions organiques, fondé sur la localisation fixe et stable de ces dernières, d'après une direction et une liaison invariables, « par rapport à des objets permanents du monde extérieur », comme parle Lotze. — En dépit de son innatisme, ce dernier maître avoue, avec les penseurs de l'école expérimentale, que nous ne possédons pas d'abord l'idée d'espace et que nous engendrons celle-ci grâce aux « affections psychiques », aux « signes locaux » rendus inconscients par la répétition et l'habitude. — En cette exégèse, on serait tenté de signaler des éléments contradictoires. En tout cas, l'arbitraire de l'innatisme, ce rébus métaphysique, y éclate de façon brutale. Dans une étude d'admirable sagacité sur « les localisations psychologiques », M. A. Debon maintient la nature empirique de l'explication de Lotze. Il en serait de même, note ce critique, de la théorie de M. Wundt. Les « localisations inconscientes » de Lotze, la « synthèse » psychophysiologique de Wundt, seraient, de l'avis de ce critique consciencieux, des appels à l'inconnu [1].

[1] Cf. REV. PHILOSOPH : *Les localisations psychologiques*. Août 1880. — *Ibid.* SOURIAU, *Les sensations et les perceptions;* juillet-août 1883; et la profonde critique du prof. Bonatelli, février 1884, *ibid.*

Ce qu'on accorderait à cet égard, c'est que les maîtres de la psychologie expérimentale négligent à l'excès, dans l'élucidation des notions d'espace et de temps, les facteurs de l'observation interne. C'est avec toute raison qu'à propos du concept d'espace, notamment, l'on revient à cet égard aux thèses de Maine de Biran indiquant comme base du jugement d'extériorité l'effort, le mouvement volontaire. En sa génération primordiale, ce sentiment de l'*effort moteur* ne serait, selon nous, qu'une forme spéciale de la perception de l'activité habituelle et générale du moi, dans son application à la stimulation de quelque partie du corps, par le sens tactile, et, ultérieurement, par le contact et la vue des surfaces-limites des divers corps. Si l'on isole de ce phénomène de l'effort moteur les considérants de Müller, de Lotze, de Wundt, d'A. Bain, on ne rendra pas compte de l'évolution logique de la représentation concrète d'espace. Dès qu'on se réclame de ce fait irréductible d'observation intérieure, ces diverses démonstrations projettent sur le problème leurs clartés complémentaires. — Combien les vues de Maine de Biran, dans leurs éléments essentiels et sérieux, se rapprochent de la doctrine péripatéticienne sur le sens fondamental du toucher, il serait superflu de le rappeler à nouveau. Le grand psychologue français ajoute que si l'homme ne rapportait pas ses sensations « à une cause ou objet *tangible*, dont l'existence fût non seulement distinguée, mais entièrement *séparée* de la sienne, cet être n'aurait pas même la première idée de sensation [1]. » Fascination des pensées personnelles, lorsque leur originalité semble à bon droit une découverte, tout au moins une reviviscence d'une vérité tombée en désuétude! Qui ne le voit? Pour sentir, pour avoir l'idée de la sensation, c'était assez que le moi pût différencier son état présent de l'état antérieur, sous la réaction d'une partie quelconque de son organisme, distinguée, mais non séparée du plexus corporel.

Le générateur principal de l'idée d'espace reste l'intelligence

[1] *Œuvres inédites*, t. I, p. 41. — Cf. W. James, *The feeling of effort*. Boston, 1880 et J. Delbœuf, *Le sentiment de l'effort*. Rev. phil.. Sept. 1881.

elle-même, dégageant le concept de l'extériorité de l'analyse de l'effort moteur et de la considération des surfaces-limites des corps étrangers. Sous ce rapport, la genèse de l'idée d'espace ne diffère de celle des autres conceptions générales que par son universalité plus grande, comme condition commune de tous les objets d'expérience externe, au même titre que le temps constitue la condition de tous les objets d'expérience interne.

A ce propos, il importe de préciser le fondement de la thèse de Kant dans son explication de l'idée d'espace. Le critique entend différencier complètement cette notion, aussi bien que celle de temps, d'avec les autres qualités de nos perceptions. « L'espace, dit-il dans un passage de l'*Esthétique* à bon droit relevé par M. Debon, l'espace, comme condition de phénomènes extérieurs, appartient nécessairement au phénomène ou à l'intuition du phénomène. La saveur et la couleur ne sont point du tout des conditions tellement nécessaires que sans elles les choses ne pourraient devenir pour nous des objets de sensation. Ce ne sont que des effets de l'organisation particulière de nos sens, accidentellement liés au phénomène. » — On voit le côté spécieux de l'argumentation. Supprimez l'espace et le temps : plus de moyen de concevoir la possibilité de l'expérience. Ce sont les conditions universelles, uniformes, absolues, des êtres finis. Les sensations de saveur, de couleur, d'odorat, dépendent de la structure subjective des organes. Elles pourraient être d'une tonalité différente que la sensation subsisterait encore. — Seulement, d'où vient le caractère absolu des représentations de temps et d'espace? De leur abstraction, de leur généralité. Les sensations spécifiques sont plus déterminées, et leur extension est en raison inverse de cette détermination. Toutefois, dépendent-elles uniquement de nos organes? N'impliquent-elles point un état moléculaire défini dans le corps qui les produit et dans le milieu? Elles ne sont donc point simplement subjectives. Elles ont une nécessité relative. En partie, Kant a raison quand il ajoute : « Personne ne saurait avoir *a priori* l'idée d'une couleur ou celle d'une saveur. » Mais l'esprit de système l'emporte lorsqu'il écrit :

« Au contraire, l'espace ne concerne que la forme pure de l'intuition et ne renferme, par conséquent, aucune sensation : tous ses modes et toutes ses représentations peuvent et doivent même être représentés *a priori*, pour donner lieu aux concepts des figures et de leurs rapports » [1]. Manifestement, selon l'élimination des qualités particulières et concrètes, l'objet et sa notion se rapprochent de l'*a priori*. Réduisez, cependant, l'espace et le temps à leurs seules conditions générales : qu'obtenez-vous? Une idole logique, un schème transcendantal, il est vrai, mais un fantôme qui ne se rencontre point dans la réalité. C'est toujours le type imaginaire de l'espace et du temps abstrait où s'absorbe le maître.

D'autre part, les sensations spéciales ne se laissent concevoir qu'avec des conditions déterminées : le fonds de celles-ci nous est encore inconnu, mais les notions de temps et d'espace sont-elles moins controversées? Les sensations pourraient être différentes de leur nature actuelle, en théorie absolue. En fait, elles sont les phénomènes, les effets actuellement nécessaires de causes nécessaires. Leur nécessité partielle est une conséquence de leur objectivité fondamentale. Mais plus concrètes que les formes de temps et d'espace, elles présentent une plasticité plus complexe, sans justifier les théories d'exception dont les kantiens leur font honneur.

Les sensations proprement dites impliquent des caractères très variables dans leur réalisation concrète, dans leurs innombrables modalités organiques. Au contraire, les perceptions d'espace et de temps sont d'ordre homogène. Kant assure qu'on peut *a priori* en construire les déterminations multiples. La simplicité, l'uniformité de ces concepts, et surtout leur extrême abstraction, rendent compte de cette propriété. A mesure que la psycho-physiologie progresse, on commence également à dresser, jusque dans le détail, la carte, les diagrammes des fonctions sensibles. — On voit à quoi se réduit

[1] *Esthétique transcendantale*, Trad. Barni, p. 84, note. — Cf. A. Debon, *l. c.*

sur ce point cette opposition de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de l'intuition transcendantale et de la connaissance empirique, sur laquelle pivote, en grande partie, l'Esthétique de Kant. Bien entendue, elle ne porte aucun préjudice à l'objectivité fondamentale des idées d'espace et de temps, tout en sanctionnant leurs éléments subjectifs.

Nous avons rappelé les facteurs d'objectivité des concepts généraux et ceux de nos connaissances prétersensibles. Étendons à présent cette enquête aux vérités rationnelles, aux principes suprasensibles.

La sphère de la raison pure comprend avant tout les principes ou les « vérités premières », qu'on appellerait justement les jugements irréductibles et fondamentaux portés par l'esprit sur la réalité. On distinguerait avant tout le principe logique et métaphysique *d'identité* et de *contradiction* posant, à titre de loi, l'accord des choses et de la pensée avec elles-mêmes; et les principes *constitutifs* énonçant les conditions élémentaires et tout à fait fondamentales des choses, « les attributs de l'être en tant qu'être ». Ces derniers se laisseraient diviser en principes *d'ordre statique*, comme ceux de détermination essentielle dans le domaine ontologique et représentatif, et en principes *d'ordre dynamique*, comme ceux de matière et de forme, de substance, de cause et de force, de fin, de relation, de tendance et d'acte, les règles de vérité, de bonté, de beauté essentielles, d'harmonie; enfin les lois de la synthèse suprême ou des rapports des êtres finis, de la nature, de l'esprit et de l'humanité, avec leur cause première et infinie. Ces vérités sont appelées *a priori*, parce qu'elles relèvent, dans leur formule définitive et *absolue*, de l'entendement ou de la raison pure, au rebours des vérités *a posteriori*, basées sur l'expérience. Elles présentent, en raison de leur caractère extrême d'abstraction et d'extension, le double attribut de la *nécessité* et de *l'universalité* : elles conditionnent toutes nos idées et se vérifient *dans tous les cas*. — Les vérités empiriques ont la nécessité actuelle, réalisée dans tout événement, selon la remarque de S. Thomas[1]. Mais elles n'impliquent

[1] Omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fiat

pas « *l'impossibilité absolue d'être autrement* », et « cela *pour tous les cas* ». Dans notre synthèse planétaire, les lois de Herschel sont invariables, et en ce sens nécessaires. Mais si, à côté du soleil, se trouvait un astre plus grand, ces lois seraient modifiées. Les principes de détermination, de cause, de substance, et les autres vérités premières, ne subiraient point d'altération, n'importe les conditions hypothétiques auxquelles l'esprit peut les subordonner. Non seulement elles sont vraies, dit Aristote, mais elles démontrent à la raison leur nécessité, leur évidence. — Celle-ci est, du reste, parfaitement indépendante de leur origine. Qu'elles soient innées à l'intelligence, comme le pensait Descartes, ou dégagées des données sensibles par l'esprit qui les domine, selon Aristote et les Docteurs scolastiques; que l'entendement les saisisse dans une intuition plus ou moins claire de l'infini, ainsi que le pensait Malebranche; qu'elles expriment les lois catégoriques de l'esprit, d'après Kant : toujours est-il que la nécessité et l'universalité *absolues* de ces vérités ne peuvent être mises en doute. C'est là leur caractère indélébile.

Avec M. Janet, on les ramènerait à la catégorie de *l'inconditionnel*. L'analyse de la conscience, dans ses facteurs *spontanés* et *élémentaires*, nous l'a montré : nous possédons les fondements de ces vérités dans la vivante évolution de notre moi, en sa concrète réalité. Là, nous les avons rencontrées à l'état de *faits psychologiques*, identifiées à l'organisme psychique, présidant à ses opérations primordiales, pénétrant et dirigeant les démarches de la raison dans son retour sur les phénomènes internes et sur les rythmes multiples de son activité. « L'être nous est inné à nous-mêmes, puisque nous sommes des êtres; et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes ». Cette parole du grand Leibnitz est

secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere. — I; Q. 84, a. t. ad 3m.

l'une des maximes les plus profondes de la philosophie : peut-être, pour qui sait l'entendre, est-ce la plus haute de toutes ! A ce point précis de la recherche, la réflexion scientifique s'ajoute aux stimulations spontanées de la conscience pour y découvrir la base vivante des vérités essentielles, corollaires de la notion de l'être, enveloppée dans toutes les déterminations de la vie intérieure. Dans cette convergence congénitale de l'intelligence et des choses, les lois premières sont, de la sorte, des principes *régulateurs*, et imposent leur vérité à toutes les démarches de notre raison. Ce sont aussi des *principes constitutifs*, car l'esprit s'apparaît spontanément à lui-même, avec tous ses attributs ; et l'esprit est la réalité se représentant à elle-même dans l'organisme psychique auquel elle est unie dans l'individualité de la personne humaine ; lui-même fait partie de la nature et réunit en soi le déterminisme des forces spontanées et la liberté des fonctions volontaires. — On a coutume d'appeler ces vérités *a priori*. On les nommerait mieux les lois des rapports suprêmes des choses et de la pensée. En tout cas, il serait inexact de voir exclusivement dans ces principes de simples généralisations de faits empiriques, avec Stuart Mill et son école : ils forment une catégorie à part et dépassent, par leur caractère de principes essentiels, le champ de l'expérience et des phénomènes particuliers ; ils sont de nature *transcendante*, comme la notion de l'être, dont ils expriment les aspects irréductibles, bien qu'ils soient livrés à l'esprit par une abstraction spontanée et directe de l'intellect sur les données de l'expérience sensible et du sens intime ou de la conscience du moi.

Stuart Mill et A. Bain, et, en général, les empiristes modernes, ont tâché d'expliquer ces principes par l'association inséparable des concepts qui servent de termes à ces jugements, et par l'hérédité ou par les habitudes des ancêtres, consolidées dans le cerveau des descendants, comme l'ont pensé surtout Lewes et H. Spencer. Cette interprétation ne résout pas le problème. Certes, l'association inséparable des concepts est la condition nécessaire des jugements primitifs. Mais celle-ci pré-

suppose le rapport interne des termes. Nous affirmons le principe de cause avec une absolue universalité. Même dans les phénomènes innombrables dont l'antécédent nécessaire ou la cause concrète nous demeure inconnu, nous affirmons que l'effet est déterminé par quelque condition qui le contient au moins virtuellement. Nous l'avons indiqué déjà, et nous devons revenir sur ce point, dans la discussion critique des principes : la causalité n'est pas commensurée à l'expérience, souvent irréalisable dans tous les cas particuliers. — Le principe formel et logique *d'identité* et de *contradiction* est également irréductible à la *loi d'association*. Stuart Mill l'explique par l'opposition des états contradictoires. Mais celle-ci repose sur le principe de détermination et d'ordre immanent : on n'en trouvera aucune autre raison adéquate, définitive. De cette façon, dirait-on avec M. Janet, la loi d'association n'est pas une loi fondamentale, puisqu'elle même en postule une autre. A cette occasion, cet éminent maître reprend une autre thèse capitale des Docteurs et réfute du même coup l'hypothèse chère aux positivistes, lorsqu'il note que nul conglomérat d'expériences isolées ne peut ni remplacer ni produire l'unité synthétique de la conscience, requise dès la première perception, à titre de témoin et de juge. Le moi lui-même, dans son essence interne, dans son activité représentative, aussi bien que dans la première condition formelle de cette activité, qui est le principe d'identité ou de contradiction, implique, par delà les associations héréditaires, la règle fondamentale de toute pensée comme de toute réalité; et celle-ci est le principe de détermination et d'ordre immanent [1].

Les criticistes, à la suite de Kant, refusent à l'esprit le droit de formuler, d'une manière directe, des jugements ontologiques, de portée intrinsèque, essentielle. Toutes nos connaissances, selon eux, impliquent la limitation du temps et de l'espace, tandis qu'un jugement universel suppose l'infinité, ou du moins, la totalité des observations. — C'est oublier,

[1] Cf. D. Th., in *Poster. analytica*, I, l. 42.

précisément, que les conclusions et les intuitions apodictiques tombent sur les caractères permanents et typiques des êtres; identiques dans les types innombrables, au sein des variétés accidentelles. Ces caractères décèlent dans cette permanence une nécessité constitutive : ils expriment l'essence de l'être, cause invariable des propriétés et des lois de la réalité. Ils s'étendent à tous les cas de même espèce et fondent par induction les jugements universels.

Dès le début de cette étude, nous avons entendu les Docteurs refuser à l'esprit l'intuition directe et actuelle de son essence propre et celle des substances distinctes, avec autant de fermeté que Kant. — Avec leur sagacité habituelle, ces maîtres reconnaissent la présence habituelle du moi à lui-même; et dans le sentiment immédiat de cette présence et de l'activité « innée » comme dans ses diverses manifestations, ils voyaient autant de manifestations de leur nature objective, réelle. Ils auraient été avec Kant, quand il écrivait : « l'unité de conscience, base des catégories, est prise pour une intuition du sujet considéré comme objet, et la catégorie de la substance y est appliquée ». Mais ils se seraient gardés d'ajouter avec lui : « Cette unité n'est autre que celle de la pensée : celle-ci seule ne donne point d'objet ». La pensée ne « donne pas d'objet », en ce sens qu'elle s'exerce sur les termes de l'expérience, d'eux-mêmes particuliers et concrets, et prépare l'esprit à y saisir le type général, à s'assimiler les relations générales et à construire la synthèse positive et idéale de la nature. Quant à l'unité de la conscience, elle est l'objet-sujet, le fait premier impliqué dans toutes les démarches psychiques; et si la pensée consacre cette réalité, c'est qu'elle l'a constatée en elle-même, à titre de donnée fondamentale. Le moi, pour répéter le passage le plus fécond de la psychologie de S. Thomas, connaît d'une façon directe sa nature propre dans la perception de ses actes de sensation, d'intelligence et de ses autres opérations vitales [1]. Ce n'est là

[1] Cf. *supra*, pp. 57, suiv. — Rappelons ce passage : « In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et

que le prodrome de la connaissance scientifique, résultat des minutieuses enquêtes de la raison. Mais dans cette aperception immédiate, la pensée, loin de créer son objet dans une représentation indépendante, se trouve en présence d'un *objet consubstantiel* dont elle subit les impressions multiples : cet objet n'est autre que la conscience s'opposant à elle-même, dans l'unité et l'identité de ses énergies propres. De fait, si « la pensée ne *donne* pas son objet », comment Kant, comment après lui Albert Lange, n'ont-ils pas vu que c'est précisément parce que « la pensée est toute chose », comme parle Aristote : en vertu de son immatérialité distinctive, elle s'exerce sur les réalités de la nature ; elle leur emprunte ses éléments empiriques d'objectivité en attendant qu'elle statue leurs facteurs d'objectivité *psychologique* et *métaphysique*, dans la synthèse finale où elle couronnera ces facteurs d'ordre expérimental et analytique, en statuant leur rapport ultime avec la raison absolue, principe suprême de toute réalité et de toute vérité.

L'intellect connaît les êtres par ses idées, puisque celles-ci sont l'instrument naturel de la représentation mentale. Mais il ne s'arrête pas à l'idée, comme le supposait Descartes ; en celle-ci l'objet détermine l'esprit [1]. Dans l'image du miroir, l'œil reconnaît le portrait, le type vivant. L'esprit est un miroir conscient ; en lui, l'image des choses, la notion animée est sentie, et elle n'est jamais isolée des matériaux d'où la pensée la dégage et avec lesquels elle peut la comparer. Est-ce que la conscience empêcherait la ressemblance de la pensée avec l'objet ? Si la plaque photographique, le phonographe, les appareils enregistreurs, étaient doués de sentiment, les vibrations de la plaque, des disques et des aiguilles cesseraient-elles

intelligere, et alia hujusmodi vitæ opera exercere. » *Qq. disp. de mente*, a. 8. — Dans ce texte, écrit un péripatéticien autorisé, S. Thomas enseigne que le moi connaît immédiatement ses propres actes, par une vue directe, et que du même coup, il se saisit lui-même comme le principe et le sujet de ses opérations. P. VALLET, *Kantisme et positivisme*, p. 27.

[1] Cf. LEPIDI, *Examen de Ontologismo*, p. 147, sq. Louvain, Fonteyn, 1874.

d'être des signes indicateurs en rapport objectif avec les phénomènes organiques et la parole humaine? Hamilton lui-même, dans sa rude campagne contre les idées représentatives, n'entendait répudier que la qualité d'image ou de type représentatif attribuée d'une façon trop générale à l'espèce sensible, comme l'avaient fait déjà Reid, Royer-Collard et certains Docteurs. Mais tous ces penseurs reconnaissent le rapport interne de l'idée avec les êtres eux-mêmes [1].

Les jugements discursifs, auxquels se ramènent les énonciations mixtes rattachant un fait particulier à un principe universel, ne diffèrent des premiers qu'en vertu du caractère médiat de leur évidence. Le raisonnement déductif ne présente point l'infaillible et absolue objectivité des vérités nécessaires. Mais si les raisonnements intercalaires reposent sur des observations sérieuses, et s'ils se trouvent subordonnés à leur principe naturel, dans l'ordre physique ou dans l'ordre mental, la conclusion participera de la légitimité des prémisses : au fond, si complexes, si prolongées que l'on suppose les déductions, la dernière inférence, comme les propositions subalternes, étendra la vérité contenue dans la majeure à de nouveaux cas, et établira des rapports jusqu'ici inaperçus. En fait, ces conséquences subsistaient dans la majeure. Mais c'est le but de la science discursive de donner une certitude explicite à des lois et à des faits dont le rapport avec d'autres éléments et d'autres vérités était resté inconnu. Pour cela, il suffit que l'esprit ramène les faits isolés sous des concepts plus généraux, et leur reconnaisse les caractères de ces notions. Dans le raisonnement syllogistique, dit Stuart Mill lui-même, on passe « par induction à un fait nouveau, et par cela même à un nombre indéfini de mêmes faits ». Comment concilier avec cette assertion cette autre déclaration du célèbre logicien anglais, que la conclusion s'ajoute simplement aux principes et n'est « qu'une inférence du particulier au particulier? » Il n'y a donc ni pétition de

[1] Voir M. P. Janet, *Traité élém. de Phil.*, p. 387. Nous avons défendu, dans le même sens, les vues d'Aristote et de S. Thomas dans notre *Essai critique sur la Philosophie de S. Anselme de Cantorbéry* ; Ch. II, p. 170 sqq.

principe, ni inférence plus large que les prémisses dans le jugement discursif.

Sans conteste, nombre de syllogismes, de ceux-là notamment auxquels se délectent les manuels de classe, ne sont que des associations banales de termes, dont la conclusion énonce d'insipides tautologies. Mais cet abus n'autorise en rien l'accusation de « pétition de principe » et « d'inférence plus large que les prémisses », que le philosophe anglais oppose à la théorie du jugement discursif. Celui-ci n'est qu'un développement logique des jugements subordonnés au principe de contradiction ou de détermination de l'être.

M. Janet a montré, dans une sagace analyse, que la conclusion est contenue dans ses principes en tant que *réunis*, tandis que Stuart Mill les envisage à tort dans leur isolement : « c'est la réunion des deux principes, dit M. Janet, qui fait jaillir la conclusion...; cette réunion conduit à une vérité différente de celles qui étaient accordées; et par conséquent, il n'y a pas de pétition de principe, quoique la conclusion soit contenue dans les prémisses.... Le *dictum de omni et nullo* reste vrai, sans aucune tautologie; car je puis penser à la classe sans penser expressément à tels individus contenus dans la classe[1] ». — C'est la doctrine d'Aristote et de S. Thomas. Elle avait été formulée en termes exprès par Cajétan de Vio. Stuart Mill reconnaît que la conclusion, pour particulière qu'elle lui paraisse, n'a de valeur que pour autant qu'on a le droit de la considérer comme universelle. Il accorde que la proposition générale des prémisses peut servir de contrôle à la conclusion. Or, c'est bien là le sentiment traditionnel à propos de l'argumentation syllogistique. Tous les logiciens posent que l'inférence doit être contenue dans la majeure : selon eux, c'est le rôle de la mineure d'établir cette inclusion. Stuart Mill tient que le raisonnement discursif ne se justifierait que si la conclusion présentait une extension indéfinie, et comprenait un élément que les cas particuliers ne présentent point. Mais qu'est-ce que cet

[1] *Rev. philos.*, août 1881.

élément renfermé dans la proposition universelle, et manquant aux cas d'induction qui ont servi de matériaux à la généralisation de l'esprit? — Cette abstraction n'a-t-elle pas été basée sur l'opposition instinctive d'abord, réfléchie ensuite, des qualités contingentes ou individuelles aux propriétés fixes et générales dont la réunion constitue le concept universel de l'être? Voilà, pour la pensée, le fondement de la connaissance *objective*, de la notion réelle, fournie par les lois logiques mais fondée en dernier ressort sur la concrète réalité.

Ainsi ont compris le procédé déductif Aristote et S. Thomas d'Aquin, et, semble-t-il, malgré ses théories systématiques, Stuart Mill lui-même : « Les choses comparées sont multiples, écrit ce philosophe en son langage assez peu précis, mais ce qui leur est commun à toutes, doit être considéré comme unique. Le terme général *homme* ne désigne pas les sensations dérivées en une fois d'un homme et qui, évanouies, ne peuvent pas plus revenir que le même éclair. Il connote le type général des sensations *constamment* dérivées de tous les hommes, et le pouvoir (toujours un) de causer les sensations de ce type. » C'est à cette unité essentielle de l'espèce que se ramènent également « les notes semblables, quoique non identiques, » que M. Herbert Spencer lui-même s'est vu, après Mill, obligé de reconnaître dans les divers individus. Ce dernier penseur accepte, enfin, comme légitimes « les signes génériques susceptibles d'être convertis dans un individu quelconque. » [1] — Ne relevons pas l'obscurité de cette formule : si les attributs généraux peuvent s'appliquer à un « individu quelconque, » c'est qu'ils ont leur fondement dans l'universalité du type spécifique ou générique, s'il s'agit de simples concepts, ou dans une loi d'extension supérieure, s'il s'agit d'un principe : ce sont des notions et des vérités basées sur les éléments réels et communs subsistant dans les singuliers. Ce sont des concepts objectifs, non de simples signes subjectifs, comme le notaient Saint-Anselme contre Roscelin et Saint-Thomas contre les par-

[1] *Log.* II, 3, 3; 3, 4; 3, 5; 3, 6; 3, 8.

tisans d'Abélard. Le nominalisme moderne ne diffère que par ses côtés contingents du conceptualisme des âges moyens [1].

Le célèbre auteur des *Premiers principes* a, comme Stuart Mill, pris vivement à partie le procédé déductif de l'esprit. La méthode d'investigation scientifique, selon lui, s'organise d'elle-même et démontre sa valeur par ses résultats. — Le syllogisme classique, le type de la déduction logique, en sa construction normale, serait un simple raisonnement d'analogie, un procédé d'induction; rien de plus!

Que la méthode se soit constituée d'elle-même, sans l'aide du canon d'école : *Terminus esto triplex*..., sans l'aide d'aucune maxime dialectique, là-dessus on se garderait de contredire M. Spencer. Ce sont les intuitions du génie, les pressentiments et les hypothèses de l'imagination créatrice mise au service des laborieuses expériences, qui révèlent les grandes lois et fondent la science. Les règles des logiciens, les cent quatre-vingt-douze figures de certains formalistes, les cinq cent douze schèmes de Hamilton, les cent vingt-huit types rappelés par M. Delbœuf, n'ont à coup sûr amené aucune découverte utile! Mais les découvertes réalisées, le penseur ne peut-il s'enquérir de la voie suivie par la raison pour y parvenir, et du mécanisme de la pensée ratiocinante? N'y a-t-il pas des renseignements pleins d'intérêt à recueillir de ce contrôle? En tout cas, cette enquête ne prête-t-elle pas matière à un chapitre curieux de psychologie, à propos du fonctionnement spontané de l'intellect et de son orientation sur la réalité? Cette investigation a sa place dans l'encyclopédie philosophique. Combien l'importance de cette place a été exagérée, autant par Hamilton

[1] Sur l'identité des « termes universaux » et des « types spécifiques », très confusément expliquée par quelques modernes, voici comment s'exprime l'éminent C. Zigliara, au vol. I de l'édition Léonine de S. Thomas, p. 46, note β : « Substantiæ secundæ (v. g. homo) dicuntur naturæ universales. — Substantiæ secundæ, ita Aristoteles. dicuntur *species* in quibus illa quæ principaliter substantiæ dicuntur (nempe, *primæ*, individuæ) insunt. » — Sur la *Logique de St. Mill* on lira : V. Brochard, *Rev. philos.*, 1881; Renouvier, *Essais*, t. II, p. 148. 2e édit.

que par les glossateurs de tous les temps, sans en excepter le nôtre, nous le savons. Mais ce serait tomber dans un excès puéril que de réclamer, au nom de ces errements, la radiation de la logique déductive des cadres de la philosophie.

Veut-on la preuve de l'immodérée prétention de M. Spencer et de son école en ce point?

C'est seulement, dit ce penseur, quand on demande la raison pour laquelle un homme déterminé doit mourir que nous songeons à répondre: Tous les hommes doivent mourir: donc un tel homme doit trépasser aussi! — Mais nul ne s'y trompera : cette explication est la réhabilitation de la « déduction » : elle livre, enfin, l'aveu que, par-delà l'induction des cas et des exemples individuels, l'esprit, lorsqu'il est pressé de donner la raison générale, la cause, comme aurait dit Aristote, de ses « conclusions particulières, » se réfère à une prémisse d'extension universelle, de laquelle l'inférence actuelle est déduite. La banalité de l'exemple choisi par M. Spencer ne peut tromper sur la légitimité de cette conclusion. L'universalité de la vérité en question servant, désormais, de principe régulateur pour conclure sur les cas reconnus semblables par une observation suffisamment prolongée, sera le fondement de l'exactitude et de l'objectivité des conclusions. Les lois ontologiques, les faits, précèdent les formules dialectiques, et celles-ci doivent s'y conformer pour être définitivement valables. On s'accorderait à tenir avec un sagace critique, fort entendu à ce genre de problèmes, M. V. Brochard, que la vérité logique est autre que la vérité réelle, et qu'il ne suffit pas qu'une assertion soit logiquement irréprochable pour être du coup proclamée conforme à la vérité. Tous les scolastiques en avaient fait l'observation. Mais l'on n'appliquerait qu'à la seule logique formelle ces paroles du même écrivain : « La logique (et c'est la condition de la rigueur de ses procédés) ne nous donne accès que dans le monde des possibles; elle ne pénètre pas dans le monde réel. » Ces paroles remettent en mémoire celles de Hamilton : « La logique est la science des lois régulatrices de la pensée, en dehors de toute considération des objets réels de

la connaissance. » Ces déclarations seraient moins exactes que radicales. Tout au moins, la logique aurait à se préoccuper de la nature objective de la pensée elle-même et de sa tendance spontanée à régler ses conclusions sur les choses. Se borner à dresser les diagrammes exacts du raisonnement; construire l'évolution du mécanisme mental considéré absolument à part de son objet, a été, de tout temps, la manie des formalistes. C'est un morcellement funeste que cette prétention a consacré. On est en droit de reprocher à des logiciens nombreux d'avoir isolé deux facteurs que la raison aspire d'instinct à ne séparer jamais : la correction formelle, extérieure du raisonnement, et sa vérité réelle. Depuis Porphyre jusqu'à nos jours, quel critique ne s'est irrité, à bon droit, de ces tableaux fondants d'apophtegmes et de théorèmes donnés en preuve des thèses, ou sortant, en guise de corollaires et d'après toutes les règles, de quelque calembour dialectique? On dirait de nombre de ces formules ce que ce docte Goudin affirmait des règles de la réduction et de l'invention du moyen terme, après en avoir disserté lui-même fort longuement, il est vrai : « *Acutæ quidem sunt, sed id habent incommodi quod difficiles sint et fere nullius usûs* » [1].

Que penserait-on du maître de musique qui, pour initier les élèves au solfège, leur décrirait d'abord, par le menu, toutes les inflexions des muscles du larynx, propices ou défavorables à l'émission rythmée de la voix, en dehors de tout air de chant? Dans ce débat, il serait peu exact de comparer les combinaisons formelles aux formules mathématiques, aux conversions et aux décompositions des nombres. L'objet des mathématiques pures est de son essence abstrait, purement conceptuel. La logique implique, au contraire, la concrète activité de l'esprit humain avec sa tendance à la connaissance réelle et objective, avec ses lois organiques, avec sa fin suprême qui est la science des *rapports des choses*, et non pas seulement la science de leurs *symboles*.

M. Brochard, si compétent en ces matières, nous en livre

[1] *Logica*, art. V, § 1. — Cf. SPENCER, *Principes de psychol.*, t. II, VI, 6.

l'aveu : « A notre sentiment, dit-il, la logique devrait constamment être rapprochée de la réalité, puisqu'elle ne fait que traduire les opérations de l'esprit sur les données de l'expérience [1] ». Considéré au point de vue formel, « le syllogisme, ajoute M. Lachelier, n'est qu'une sorte de mise en équation, dont l'usage est certainement recommandable; une forme à remplir et comme un moule qui ne peut rendre que la forme du grain qu'on y a versé. »

Au lieu de supprimer la logique formelle avec M. H. Spencer,

[1] *Rev. phil.*, oct. 1881. — S. Thomas rattachait la logique aux *choses :* ... Logica ordinatur ad cognitionem *de rebus* sumendam. *In Peri Herm.* Lect. 2, nº 3. — Même dans ses commentaires sur le Traité de l'*Interprétation* et sur les *Deuxièmes Analytiques*, il rattache avec soin la dialectique aux vues fondamentales de la métaphysique et de l'idéologie, où elle trouve sa base naturelle. Sous ce rapport, non plus, nul commentateur n'a égalé le prince de l'École. Comme exemples de discussion critique, en laquelle il a dépassé sans comparaison les autres maîtres scolastiques, l'on citerait dans les œuvres logiques de S. Thomas : *Com. Peri Hermen*, l. I, lect. V, nºˢ 19, 20, où le Docteur complète la théorie usuelle de « l'appréhension simple », assez peu satisfaisante chez Aristote (cf. surtout § 22); ce que la plupart des modernes ont trop négligé. Cf. (*ib.*, lect. VIII, nº 11), sur le rapport du « prédicat au sujet », en fonction réciproque de « matière et de forme »; (lect. IX, nº 9), sur l'état absolu des jugements contradictoires; (lect. X), sur l'identité des « termes universaux » et des « types spécifiques » et l'universalité *objective* des termes généraux. — *Posterior Anal.*, l. I, lect. IV, nº 16, sur l'ordre de nos connaissances ou sur la priorité de la connaissance sensible et sur la priorité des concepts généraux dans la connaissance rationnelle proprement dite. — II. c. II, lect. V, nº 16; sur la connaissance directe des phénomènes opposée à la connaissance indirecte des substances. — II. lect. XII; sur la vraie signification des universaux; les leçons suivantes sur les conditions du « syllogisme démonstratif. » — C. VIII; lect. V, VI, VII, sur la différence des principes d'ordre théorique et rationnel avec les principes d'ordre expérimental et réel. — S. Thomas éclaircit là plusieurs points importants, traités par Aristote en grand détail, mais non sans obscurité provenant de la séparation des vérités idéales d'avec les vérités de fait, de l'induction d'avec la déduction. On lirait sur quelques-unes ces matières les notes de l'Édition Léonine, par l'Ém. Zigliara. — Voir surtout l. VIII, nº 10.

il faut en faire un département de l'évolution psychique. Au lieu de substituer « la logique de la réalité à la logique de la conséquence », comme le demande Stuart Mill, la critique ordonne de les associer d'après leur hiérarchie naturelle. Méconnaître cette subordination, ce serait s'exposer à absorber la logique dans l'ontologie, comme l'a fait Hégel, ou confondre l'induction avec la déduction, ou réduire la dialectique aux formules verbales. C'est là, peut-être, tout ce qu'a voulu recommander M. Herbert Spencer. C'est, en tout cas, ce qu'a entendu Aristote, le profond fondateur de la dialectique, lorsqu'il écrivait dans les *Analytiques* : « Ce sont les sensations qui sont le fondement de la connaissance ».

Nous l'avons montré ailleurs, et il importe de s'en souvenir dans la querelle de l'objectivité des principes : la logique d'Aristote n'est que le mécanisme organique de la pensée, dans la génération des *concepts*. Elle puise ses éléments dans l'expérience, dans l'observation des « principes qui sont plus notoires que la conclusion dont ils sont cause ».

L'esprit, après une scrupuleuse induction, forme les concepts, et commence son œuvre en posant dans ses conclusions les lois générales des choses. Souvent ces concepts, pour autant qu'ils supposent l'accord des faits et du raisonnement, ne seront qu'un postulat provisoire, sujet de vérification ultérieure. Souvent, aussi, en rattachant la conclusion à d'autres conclusions certaines, et par celles-ci aux principes d'évidence, les concepts seront définitifs, au moins dans leur portée essentielle. En tout cas, en vertu de son activité spontanée, l'esprit, dans la formation des conclusions d'ordre déductif, dépasse l'expérience, et introduit l'unité dans la multiplicité complexe et variable des apparitions particulières. Il fonde précisément cette unité sur le concept général, sur la prémisse de portée universelle, comme l'a enfin accordé Stuart Mill. Après l'association, après le groupement des deux termes du jugement, la raison contrôle la légitimité de ce goupement : et c'est là l'office propre du syllogisme, donnant en ce sens « la démonstration de la vérité », pour parler avec Aristote, à condition

de s'appuyer sur des prémisses qui la contiennent d'une façon implicite [1].

Les concepts sont les signes des choses, pourvu qu'ils soient moulés sur des observations suffisamment réitérées et sagaces. « Le mathématicien, lui aussi, dit un éminent défenseur du syllogisme, M. Lachelier, n'hésite pas à remplacer les figures que l'expérience lui présente par des constructions idéales qui sont des symboles de la réalité. Cependant l'expérience confirme toujours, au moins avec une approximation suffisante, les audaces de la raison. La logique fait précisément la même chose : elle est la mathématique de la qualité. » — Mais, note là-dessus un autre logicien, M. Liard, la *qualité* implique l'attribution ou l'exclusion du prédicat à l'égard du sujet : et cette alternative ne peut se décider que d'après la nature des êtres observés.

D'autre part, l'objet des mathématiques est la quantité abstraite; et c'est dans l'examen des vivants processus de l'esprit prédestiné à percevoir les choses que l'on placerait le but de la logique formelle elle-même, à moins de l'absorber dans un formalisme inepte et doublement subjectif. A cette condition, on peut maintenir son caractère foncier d'objectivité et celui de la méthode déductive.

Le procédé d'*association des idées* serait justement considéré comme une déduction indirecte. Elle implique le groupement des notions et des faits par voie de ressemblance ou de différence, par voie de relation et de rapport avec les particularités physiologiques, mentales et émotionelles de l'existence antérieure du sujet en ses détails infinis, la plupart rentrés dans la pénombre de la vie subconsciente. L'objectivité de ces associations se ramène à celle des événements qui leur servent de base. En livrant les lois d'intégration de nos idées, l'École anglaise a précisé, avec une sagacité admirable, leur portée et leur importance dans le domaine moral aussi bien que dans

[1] J'ai tâché d'exposer la nature objective de la Logique d'Aristote dans l'*Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*, p. 38 sqq.

l'ordre intellectuel, et dans le domaine des applications pratiques. Il faut regretter seulement que ces psychologues excellents aient négligé presque toujours, dans cette enquête, le facteur synthétique des associations, la tendance spontanée de l'esprit, allant de lui-même à la systématisation de ses idées, en ses déterminations générales et dans ses applications particulières. Dans leurs derniers travaux, MM. Alexandre Bain, et surtout Lewes, ont donné à la considération de ce facteur, dans les phénomènes d'association, une plus équitable place.

M. Paulhan rappelle à cet égard un passage de M. Binet, où cet excellent observateur indique la principale base physiologique des associations. « On doit concevoir que chacune des images se fusionne avec la précédente, en vertu des points communs qu'elles offrent, et que de plus les images successives coexistent pendant un temps très court [1] ». Ces deux psychologues s'accordent à mettre le fondement des associations dans le principe de systématisation. Celui-ci consiste dans la sélection mentale des éléments dont l'esprit a besion actuellement. Une finalité, inconsciente au début, présiderait de la sorte au travail d'élimination des matériaux inutiles à l'opération psychique du moment présent, et au groupement des matériaux offrant avec elle une certaine affinité. « Cela n'a rien de surprenant, dit M. Paulhan, si l'on songe que l'esprit est un système organisé, et qu'il est de l'essence d'un système organisé de n'admettre et de ne supporter en général que ce qui est organisé aussi, ou ce qu'il peut organiser. » — C'est, on l'entend, dans la loi génératrice de détermination et d'ordre immanent que M. Paulhan met le pivot naturel des associations mentales. La raison, toutefois, procéderait ultérieurement d'après les conditions de similarité ou de contraste pour construire ses conceptions.

Il suffirait, au surplus, d'étendre la remarque de M. Binet

[1] Cf. *Rev. philos.*, janvier 1888. — *L'associationisme et la synthèse psychique.* — BINET, *Psychologie du raisonnement.*

pour rendre compte de ces reviviscences tout à fait imprévues d'images, de souvenirs et d'idées, s'offrant à la pensée à l'occasion de perceptions ne paraissant avoir aucun rapport avec les premières. Des courants nerveux similaires peuvent traverser les mêmes cellules et les fibres corticales du cerveau, ou les compartiments contigus, et cela à part de toute ressemblance de conjonctures extérieures ni même de situations internes. Grâce à la multiplicité et à l'enchevêtrement de ces organes d'une délicatesse infinie, ce retour d'impressions identiques ramènerait les adaptations cérébrales anciennes. De là, très vraisemblablement, le ressouvenir de ces situations et de ces idées dénuées de toute espèce de cohérence logique avec les impressions présentes, mais dont la raison physiologique se trouve dans un état antérieur, souvent évanoui depuis très longtemps, et dans l'identité foncière de la conscience principale. L'irruption de ces états subjectifs a, de la sorte, sa base dans les perceptions objectives d'autrefois.

Nous connaissons déjà la théorie de M. Wundt sur la sensation, et comment ce maître ramène chaque démarche psychique à un raisonnement, à une conclusion dont les prémisses se trouvent dans quelque procédé d'ordre inférieur. Conséquent avec son système, M. Wundt voit dans le jugement une condensation d'un nombre considérable d'expériences et de perceptions sensibles. Le jugement définitif est celui qui réunit par le raisonnement les propositions subordonnées, et les perceptions des sens où elles s'appuient. Bien plus : la perception des sens serait la synthèse d'un signe et d'un être ; elle attribue une marque à un sujet, à un phénomène; ce sont des jugements virtuels. Le jugement définitif est une succession synthéthique de jugements associés dans l'espace et le temps. — Ce qu'on appelle les notions générales ne sont que des additions de notions particulières réunies en vertu d'une induction empirique. Le *concept*, au contraire, exprime la loi interne des phénomènes, soit dans l'ordre expérimental, comme dans les définitions de portée universelle (arbre, animal), soit dans l'ordre suprasensible, comme dans les idées de raison pure

(cause, relation, substance, nécessité, contingence, absolu), et dans les applications de ces idées. Le concept se base sur l'expérience, mais il la dépasse précisément parce qu'il la pénètre, et en dégage les conditions essentielles, le type de l'être observé. Il en est de même, selon Wundt, des idées de temps et d'espace, coexistant à titre de condition à tous les phénomènes de conscience et à toutes les déterminations matérielles, mais accessibles dans leur synthèse rationnelle, à la seule intelligence. Ce sont là autant de *postulats* [1].

Avec des divergences plus apparentes que réelles, nous retrouvons chez l'illustre professeur de Leipzig des vues très conciliables avec l'idéologie péripatéticienne, interprétation discrète de la nature. Mais ce qu'Aristote ne pouvait pressentir, Wundt, mieux qu'aucun contemporain, l'a compris, avec le large coup d'œil du savant moderne : je veux dire, la place des excitations subconscientes, des tendances innées de l'esprit et l'importance prépondérante de l'intuition de moi, en son activité toujours prête à entrer en exercice, et dans laquelle l'aperception immédiate, bien que confuse à l'origine, devient le type, le schème vivant des démarches ultérieures de la pensée. Nous savons avec quel éclat, dès le début de la renaissance philosophique du Ve siècle, S. Augustin signala, dans ce phénomène fondamental, le point de départ de la vie mentale, et comment son disciple le plus célèbre, S. Thomas, reprit à son maître cette base de toutes les recherches sur la connaissance. Ainsi se perpétue, à travers les siècles, en dépit de la diversité des méthodes, les vues essentielles des hommes de génie. C'est à ces ressemblances que nous devons nous attacher, non aux différences secondaires, ni aux oppositions de détail, objet préféré d'une critique mesquine.

Nous n'avons à parler des procédés particuliers de la raison, dans la construction de la science, que dans les limites de notre sujet, et au point de vue de leur portée objective.

[1] Voir chez Ribot, *Psychol. allem.*, p. 240 sqq., l'analyse excellente des vues de Wundt. Ce maître les expose surtout dans sa *Logik*, I vol.

L'induction présente un caractère d'objectivité si manifeste que les positivistes prétendent à tort y ramener tout l'organisme de l'esprit; ils oublient que l'analyse présuppose une première donnée, une synthèse qui lui sert de base.

Nous avons reconnu la légitimité du principe générateur de toute science dans le principe de la détermination actuelle de l'être et de l'ordre immanent des choses. Sans méconnaître la distinction de l'essence des êtres d'avec leurs facultés ou leurs propriétés naturelles, ces deux lois défendent d'isoler les tendances primordiales, leurs propriétés et leurs phénomènes, du fond intime d'où émerge toute leur activité. L'univers, aussi bien que le moi, ne se laisse concevoir que sous le symbole d'un organisme où chaque manifestation est rattachée soit par un lien mécanique soit par un acte de volonté à un antécédent ou à plusieurs antécédents, qui en déterminent l'apparition fatale ou libre. Cette solidarité génétique embrasse à la fois, nous l'avons rappelé, l'influx immédiat des causes efficientes, la finalité immanente de chaque être et de chaque groupe spécifique, enfin la finalité générale du système total. Si la cause exige un nombre déterminé de conditions pour la complète expansion de son énergie, dès qu'elle sera en situation d'agir sans entrave, elle entraînera ce cercle de conditions, qu'on peut envisager comme autant de sources subordonnées de l'effet ultime. Tout revient donc à discerner sûrement la cause naturelle du phénomène par une expérience dont la complexité sera appropriée au nombre des agents capables d'amener la production de l'effet. Pour ce discernement, non seulement une grande somme d'expérimentations seraient d'ordinaire requises avant l'énonciation de la loi : le résultat une fois obtenu, il importerait de le contrôler par des expériences nouvelles, par le calcul et le raisonnement, afin de donner au fait la consécration de la théorie et la sanction des rapports, encore inconnus, que celle-ci découvre à la loi nouvelle avec d'autres faits et d'autres lois.

Dans un ensemble de circonstances données, si le même phénomène se reproduit; s'il ne se réalise pas au cas où ces mêmes

circonstances sont supprimées; si le résultat est consolidé ou atténué en raison directe des changements apportés à ce faisceau de conditions; si, au cas où l'on a éliminé dans un groupe de phénomènes certaines conditions déterminées, l'effet persiste en présence du reliquat des facteurs maintenus; la raison, s'appuyant sur le principe d'ordre confirmé par l'observation du moi et l'expérience extérieure, établira qu'entre les conditions présentes et leurs effets existe un rapport objectif : celui des phénomènes, des effets avec leur cause *naturelle* et *ordonnée* [1]. La sanction de ce rapport, comme la valeur de la conclusion, dépendra de la complexité de l'expérience préalable. Une seule observation peut virtuellement égaler un nombre considérable d'investigations.

A ces procédés inductifs, Stuart Mill et M. Alexandre Bain en ont rattaché trois autres qui n'en seraient qu'une expression équivalente. Le premier porte que la loi d'un effet complexe peut être tenue pour expliquée, dès qu'elle a été résolue dans les éléments partiels dont le concours engendre le fait total. Le second consiste à trouver des chaînons intermédiaires entre le fait ou la loi observée et d'autres lois connues. Par le troisième procédé, on arrive à découvrir un principe plus synthétique qui rende compte des lois particulières, impliquées dans l'apparition du phénomène.

Dans toute cette matière, la connaissance acquise grâce à l'examen antérieur des événements sert de régulateur à l'observation : la portée objective du critère et celle de la conclusion en ressortent déjà. La divination des lois de la cristallographie, induite par Haüy à la chute fortuite d'un morceau de quartz, est restée, à cet égard, un exemple classique. Les innombrables recherches du géologue s'ajoutaient dans l'occurrence à l'événement nouveau, pour inférer du clivage fortuitement produit les lois de la formation des cristaux.

Prises en leur concept intégral, les causes naturelles sont,

[1] Nous visons les méthodes dites de concordance, de différence, des variations concomitantes, des résidus.

dans la réalisation des effets naturels et dans l'ordre dynamique, ce que sont le principe de contradiction et la loi de détermination dans l'ordre statique : elles conditionnent le phénomène, en lui assignant sa place dans le cycle des forces de la nature, ou, du moins, sa physionomie propre. Dès lors, le rapport où s'appuie l'induction et qu'elle exprime, est stable et par conséquent général. La raison pose cette stabilité et cette généralité, mais elle ne la postule pas, comme l'aurait tenu l'École écossaise. Elle ne lui attribue pas seulement une grande probabilité, ni une valeur hypothétique, mais une certitude absolue, et qui se laisse ramener enfin à celle des premiers principes.

D'après M. Lachelier, qui s'est occupé avec une haute sagacité de l'induction, celle-ci reposerait sur un double principe : « l'un, en vertu duquel les phénomènes forment des séries, dans lesquelles l'existence du précédent *détermine* celle du suivant ; l'autre, en vertu duquel ces séries forment à leur tour des systèmes dans lesquels l'idée du tout détermine l'existence des parties. Or, continue l'ingénieux critique, un phénomène qui en détermine un autre en le précédant est ce qu'on a appelé de tout temps une cause efficiente, et un tout qui produit l'existence de ses propres parties est, suivant Kant, la véritable définition de la cause finale. On pourrait donc dire, en un mot, que la possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales [1] ». Ce qui revient à dire que l'induction s'appuie sur l'idée de l'organisme.

La portée objective de l'induction se résoud en celle du principe d'ordre et de détermination immanente des êtres, mais dans la mesure où l'expérience permet de ramener le phénomène à ces lois, ou, ce qui revient au même, à ses causes naturelles. Dans une foule de conjonctures, cette réduction sera incomplète. D'elle-même elle n'autoriserait très souvent en ce cas qu'une conclusion vraisemblable ou provisoire. Il arrivera,

[1] *Du fondement de l'induction*, p. 17. Paris, 1871.

maintes fois, même en cette hypothèse, que quelque loi certaine suppléera au défaut d'information directe, en ce sens que la loi manifeste exige pour sa réalisation la présence de certaines conditions, ou de certaines lois subordonnées. Car l'ordre immanent, dans son application à chaque être particulier, entraîne l'harmonie générale des autres. Mais dans toute cette recherche, il sera urgent de tenir un compte aussi exact que possible des causes collatérales, susceptibles d'introduire dans l'ensemble du système observé des exceptions purement *apparentes*, résultat de leur application. L'objectivité des connaissances inductives n'en est pas moins réelle ; seulement elle est limitée par le caractère de subordination mutuelle des lois physiques, bien différentes des principes universels et nécessaires de l'intelligence, en leur extension sans limites [1].

Les logiciens rattachent d'ordinaire au raisonnement déductif le procédé de *synthèse*, comme ils associent le procédé d'analyse à l'*induction*.

D'une façon toute générale, on nomme analyse l'opération de l'intelligence allant, de son mouvement spontané, à *décomposer*, à résoudre un fait, une loi, un concept, dans ses radicaux, dans ses facteurs élémentaires, considérés comme parties intégrantes, comme propriétés réelles ou comme données logiques. Par hypothèse, dans les problèmes analytiques, l'objet est donc posé devant l'esprit en fonction d'un *tout*, d'ordre réel ou mental : il consiste dans un phénomène ou dans un être physique, ou bien dans l'idée qui les représente au regard de l'esprit. — Ensuite, lorsque les éléments du tout sont connus, la raison se porte d'elle-même à les rattacher les uns aux autres, à *recomposer* l'objet d'après les rapports découverts entre les parties, en vertu de l'analyse préalable ou de raisonnements basés sur celle-ci ; enfin, à déduire du concept essentiel les radicaux ou les facteurs qu'il renferme. Cette recomposition déductive s'appelle la *synthèse*.

[1] Cf. GUTBERLET, *Logik*, deuxième partie, ch. 2, § 3. — Voir sur l'*Induction* une note pleine de justesse, en appendice de la Dissertation du Dr J. DE COSTER, *Le problème de la finalité*, p. 116. Louvain, Peeters, 1887.

Le stimulant subjectif de ces deux procédés serait le *moi* conscient lui-même, synthèse vivante de l'esprit et de la matière, d'activité essentielle et de passivité, de tendance et de finalité immanente comme de déterminations extérieures; en un mot, synthèse prédéterminée à l'analyse de soi-même et du non-moi. Le sentiment vital de l'unité interne où convergent les phénomènes dans le foyer central de la conscience, l'investigation spontanée des démarches multiples des facultés : tels seraient, dans la personnalité humaine, le point de départ et le type positif des deux procédés principaux de l'esprit, qu'on appellerait volontiers la systole et la diastole de la pensée. Mais, à l'état primitif, ce double mouvement est perçu avec l'indétermination commune aux processus instinctifs : c'est à la réflexion qu'il appartient d'en préciser la nature, les lois, la portée.

A mesure que la pensée découvre, en ses enquêtes, en ses décompositions, les facteurs de son objet, les lois et les conditions du phénomène, elle perçoit avec une clarté grandissante leurs rapports d'ensemble. De la sorte, à mesure que s'ébauche l'analyse, la synthèse se prépare.

Il n'est pas exact de tenir, avec Condillac, que l'analyse se fond dans la synthèse : mais les deux procédés s'appellent et se complètent mutuellement. Des modernes, comme M. Bénard, veulent qu'en instituant la décomposition des radicaux, on ne se soucie en rien de leur reconstitution. Exagération de langage, sans doute ! D'instinct, l'esprit, cette monade synthétique, s'en préoccupe pour réintégrer l'objet analysé, dans l'œuvre de recomposition finale. L'analyse n'est un procédé artificiel que par rapport à son terme : c'est une démarche avant tout naturelle, et l'artifice apparent y est commandé par la tendance innée de la raison, autant que par un pressentiment confus de l'unité de l'être ou des phénomènes observés. M. Bénard relève lui-même ce point dans sa belle étude sur le sujet actuel : « Qu'est-ce qu'une synthèse qui n'a pas été précédée de l'analyse ? demande-t-il avec M. V. Cousin : une œuvre d'imagination ou une combinaison artificielle du rai-

sonnement. D'un autre côté, supposez que la science s'arrête à l'analyse : vous aurez les matériaux d'une science plutôt que la science même.... » Le *Traité des sensations* de Condillac resterait la meilleure preuve de l'assertion. Condillac a voulu faire rentrer la synthèse dans l'analyse, vu que « puisque ces deux méthodes sont contraires, l'une doit être bonne et l'autre mauvaise ». En cette antithèse gratuite, ce penseur a partout substitué une doctrine systématique à l'observation préalable des faits. Il suffisait de calquer l'œuvre de l'esprit sur le moule de l'évolution consciente pour associer dans leur intime unité des deux moments de l'idée [1].

Dans l'analyse, le but définitif de l'esprit est de trouver la loi constitutive, la vérité supérieure régissant les phénomènes ou les thèses qui font l'objet du débat [2]. Manifestement, l'esprit n'institue pas au hasard son enquête sur les termes analysés. Ceux-ci sont signalés à son attention par les études ou les classifications antérieures. Une prévision hypothétique de leur unité organique, de leur rapport avec une loi générale, pousse la pensée à rechercher leurs propriétés, leurs relations. Une synthèse implicite, conjecturale, est le ressort intime de toutes nos décompositions mentales, des multiples déterminations particulières. — Nous n'envisageons à présent dans l'analyse que l'*invention* personnelle des lois. Le cas de l'enseignement, où

[1] M. de Gérando s'est exprimé à cet égard en ces termes excellents : « Condillac n'a pas observé qu'il y a ou qu'il peut y avoir pour nous dans une question deux espèces de connues... Il y a une connue au sommet de la montagne, c'est l'énoncé du problème ; il y a aussi une connue au fond de la vallée, c'est un principe antérieur au problème, et déjà reconnu par notre esprit. Ce qu'il y a d'inconnu, c'est la situation respective de ces deux points qui séparent une plus ou moins grande distance. L'art du raisonnement consiste à découvrir un passage de l'un à l'autre, et quelque route que l'on ait prise, si l'on est arrivé du point de départ au terme de son voyage, le passage aura été découvert, et l'on aura bien raisonné. » — *Des signes et de l'art de penser dans leurs rapports*, t. IV. ch. 6, p. 189.

[2] *Revue phil.*, sept. 1882.

la synthèse est le mode naturel de proposer la conclusion dans le développement progressif de ses facteurs, n'entre que subsidiairement dans la présente discussion. Les matériaux de l'analyse *inventive* deviennent les *exemples* de la synthèse didactique. La décomposition mentale part nécessairement d'une loi ou d'une chose *donnée* ou *supposée*, dont elle recherche les intégrales. De son côté, toute synthèse s'appuie sur une analyse plus ou moins explicite.

On a distingué, en raison de leurs objets — faits ou idées — l'analyse et la synthèse expérimentales de l'analyse et de la synthèse logiques. Au fond, les mêmes principes fondamentaux régissent ces deux ordres d'opérations mentales. Pour employer l'exemple classique, la fixation d'une descendance généalogique peut s'effectuer en prenant pour point de départ (*terminus a quo*) le descendant et en remontant à ses ascendants, ou en descendant de ceux-ci à leur rejeton. Procédé analytique allant du *fait donné* au *supposé* à des faits antérieurs, plus généraux de quelque manière; procédé synthétique descendant de ces derniers au cas singulier qu'ils enveloppent. Méthode de *régression*, certes, dans le premier stade du problème; mais en même temps, méthode de *décomposition* de la généalogie dont le sujet forme une partie intégrante. — Ainsi de tous les faits particuliers : en rigueur, leur détermination suppose un organisme logique ou ontologique, dont ils sont les éléments. Au moins dans son intuition confuse, celui-ci est présent à la pensée, et l'investigation successive de chacun de ses facteurs complète la décomposition idéale de ce type.

Comme méthode de connaissance, l'analyse s'exerce sur les choses mêmes, qu'elles soient données dans la perception sensible ou idéale ou posées à titre d'hypothèse. La synthèse envisage son objet dans ses principes, dans ses causes. C'est pour ce motif que l'analyse est un procédé intuitif, allant du particulier à l'universel, comme la synthèse est un procédé déductif, descendant de l'universel au particulier. La démonstration est complète et vraiment scientifique lorsqu'elle associe ces deux méthodes.

Je détermine la chaleur spécifique de substances données, et je les inscris à leur rang dans la table des affinités chimiques; je détermine les instincts propres de certains insectes, et je les rapporte en conséquence au groupe des rongeurs, des fouisseurs, des bâtisseurs; je constate les conditions d'apparition et de suppression des germes vivants : dans tous ces cas, je procède par analyse.

Connaissant les poids spécifiques de plusieurs corps, j'en conclus leur façon de se comporter mutuellement, lorsqu'ils se trouvent en présence l'un de l'autre; sachant l'organisation de divers animaux, j'en infère leurs tendances instinctives; de la connaissance des conditions d'apparition des germes, je prononce que, dans telles conjonctures, des animalcules apparaîtront : procédés de synthèse.

La logique de Port-Royal appelle justement des raisonnements conformes au premier type, raisonnements de *régression*, allant des faits à leurs propriétés consécutives : ceux du second type seraient plutôt des raisonnements d'application d'une loi générale à quelque cas qu'elle enveloppe.

On ramène à la méthode analytique l'*abstraction*, ou l'isolation psychique de qualités et de phénomènes unis dans la réalité; la *classification* préparatoire à la recomposition des groupes ou des propriétés observées; l'*induction* logique ou la perception du type général associé aux individus multiples [1], et l'*induction expérimentale*, basée tout entière sur la décomposition du fait total, confusément entrevu au cours des expériences, en ses facteurs et sur le dégagement de la loi universelle à l'égard des circonstances contingentes. L'analyse est le procédé consacré dans l'étude des sciences de la nature, dont les objets nous sont donnés dans leur totalité physique, préalablement à toute fonction mentale [2].

[1] Cf. à ce sujet l'excellente note de M. F. Lefebvre, *Élém. de logique*, p. 97.

[2] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. de M. Bénard, sur l'*Analyse*.

Comme en avertissait déjà Pappus dans la *Préface* de ses Collections mathématiques, l'*analyse* est encore la méthode propre aux sciences abstraites, aux constructions rationnelles, dans lesquelles l'esprit ramène une vérité posée à titre d'hypothèse à une autre vérité précédemment démontrée. Cette « solution en sens inverse », pour parler le langage de Pappus, établit le rapport d'équivalence ou d'inclusion de la première à l'égard de l'idée antérieure, envisagée comme son principe dans l'ordre de l'intelligibilité. Ici encore, la synthèse est enveloppée au moins confusément en cette forme de démonstration analytique. — On peut, au contraire, poser une loi générale, un théorème prouvé, et de conséquences en conséquences, descendre de ce principe jusqu'à la conséquence fournissant ou contenant l'énoncé du problème. Cette manière de synthèse est usitée surtout en géométrie, dans la solution des problèmes et dans la démonstration des théorèmes. M. Duhamel ajoute qu'on ne peut suivre cette voie qu'avec beaucoup de prudence et en rapprochant les lois intercalaires les unes des autres, vu que, d'après Aristote, d'une proposition fausse peut sortir une déduction vraie. Seulement, les conclusions vraies ne peuvent être dérivées de prémisses fausses que d'une façon accidentelle. C'est en ce sens qu'il faut interpréter Aristote. Aussi Leibnitz note que, dans les raisonnements analytiques et synthétiques de cette espèce, les propositions doivent être *réciproques*.

Veut-on un exemple de cette analyse indirecte, comme l'appelle Dugald-Stewart? Si d'un *théorème* supposé vrai, on tire logiquement des conséquences fausses, la fausseté du théorème sera prouvée *ab absurdo :* si les conséquences sont vraies et que celles-ci et le théorème se laissent substituer, le théorème sera vrai. — D'autre part, si le *problème* supposé résolu conduit à des conditions impossibles, la fausseté des données sera elle-même patente. Si la solution supposée du problème aboutit à un autre problème déjà résolu, on recourra à la solution de ce dernier pour livrer celle du premier.

Ces procédés reçoivent en particulier leur application dans

les démonstrations hypothétiques. Il est à peine besoin de relever la large part qu'y tient la conjecture et d'avertir de leur certitude restreinte et souvent provisoire. Celle-ci tient à leur indétermination partielle. Récemment, un savant critique, M. Fonsegrives, a noté qu'il serait utile de considérer les deux procédés psychiques du point de vue des catégories de la *qualité* et de la *quantité*. Au premier point de vue, l'esprit résoud l'objet en ses radicaux ontologiques, en ses propriétés ; au second cas, il est décomposé dans les individus divers en lesquels il est réalisé.

La *compréhension*, l'ensemble des notes essentielles de l'objet, serait le fondement de l'analyse qualitative et de la synthèse qui la couronne. L'*extension*, le nombre des individus en lesquels ce concept essentiel se laisse constater, serait la base réelle de la synthèse et de l'analyse quantitative. — Or, ces deux rythmes de l'investigation sont en alternance continuelle. L'universel n'a de réalité que dans les individus; et il coexiste à ceux-ci. Spontanément, dans les particuliers, l'intellect atteint le général et, sous les accidents mobiles, il perçoit la nature, l'essence une et permanente.

On l'entend : ce qui est analyse dans l'ordre de la compréhension et de la qualité, est synthèse dans l'ordre de l'extension et de la quantité. Ainsi l'unité centrale du moi s'offre à l'esprit comme le principe — comme la cause, au sens profond des péripatéticiens — des énergies subordonnées. « Définissons l'analyse, dit M. Fonsegrives : le procédé de l'esprit qui va du composé au simple ; la synthèse qui va du simple au composé. Cela fait, remarquons que tout objet, concret ou abstrait, simple ou général, imaginaire ou réel, n'est qu'une idée au regard de l'esprit. Or, toute idée peut être considérée sous deux aspects différents : sous le rapport de son extension ou sous celui de sa compréhension. Soit l'idée d'homme ; je puis en la pensant penser aux millions d'êtres humains qui peuplent la terre, ou seulement à ses quatre connotations essentielles : animal, vertébré, mammifère, bimane. Si donc de l'idée d'homme je vais à l'idée européen, je vais du simple au com-

posé par rapport à l'extension, je fais une analyse extensive, mais je fais en même temps une synthèse et je vais d'un petit nombre d'attributs à un plus grand nombre ; seulement cette synthèse est compréhensive. De même, aller des effets aux causes, c'est faire une analyse compréhensive, et Newton avait raison, mais c'est aussi une synthèse extensive, et Hooke n'avait pas tort. Port-Royal défend l'analyse du point de vue compréhensif; Condillac, au contraire, du point de vue extensif.... D'après cela, on peut dire que l'induction est une analyse compréhensive et une synthèse extensive ; au contraire, la déduction est une analyse extensive et une synthèse compréhensive. Si l'on est surpris que l'analyse, dans l'ordre de l'extension, soit constamment une synthèse dans l'ordre de la compréhension, et réciproquement, qu'on veuille bien se souvenir de cette loi de logique : Plus une idée a d'extension, moins elle a de compréhension. Par conséquent, ce qui est composé au regard de l'extension doit être simple au regard de la compréhension, et *vice versa*. Ainsi s'expliquent les oppositions qui existent entre les sens des mots analyse et synthèse. Ces oppositions devaient logiquement exister du moment qu'on n'avait qu'un seul mot pour désigner deux choses toutes différentes [1]. »

L'objectivité générale des procédés d'analyse et de synthèse, et la part de la spontanéité de la raison dans ces naturelles démarches de la raison, ressortent de ces remarques avec une suffisante clarté. Avec sa précision accoutumée, S. Thomas avait déjà indiqué ce point dans ses *Commentaires sur la Métaphysique d'Aristote* [2]. Pour le Docteur angélique aussi l'analyse

[1] *Loc. cit.* — Cf. DUHAMEL, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1re partie. — L'éminent auteur est parfois très obscur. Il convient de rapprocher de ses assertions le travail de M. LACHELIER, *De natura syllogismi;* LAGRANGE, I.

[2] Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis ... Una per modum *resolutionis* secundum quam procedimus a composito ad simplicia, a toto ad partem, sicut dicitur in Iº Physicorum, quod confusa

est la connaissance directe, intuitive des phénomènes, envisagés à part de leur origine ou de leur cause; la synthèse est leur connaissance génétique, rattachant les faits à leur principe et les déduisant de cette cause. La suite de cette étude nous l'a montré : dans l'analyse inductive, aussi bien que dans les perceptions des sens et dans la formation des principes, le facteur subjectif de l'esprit tient une place considérable.

Les maîtres des sciences naturelles et expérimentales notent que la plupart des découvertes ont été comme préparées par les conjonctures instinctives des inventeurs. En politique, si « gouverner, c'est prévoir », en science, trouver c'est pressentir! Ces pressentiments sont fondés, n'allons pas l'oublier! sur les observations, sur les inductions antérieurement dégagées des faits. La connexion des événements ultérieurs avec ces « suppositions » achève de démontrer la portée objective des tendances de la raison [1]. L'idée; l'aperception pénètre, dans une certaine mesure, jusque dans le monde des choses. Mais c'est à condition d'être appuyée sur les choses mêmes. Entre les diverses disciplines, la chimie organique est venue déposer avec un éclat triomphant en faveur de l'objectivité de nos connaissances. S'inspirant des vues théoriques de l'analyse, M. Berthelot est arrivé à réaliser de toutes pièces près de deux cents millions de corps gras neutres, la synthèse complète des carbures d'hydrogène et des alcools élémentaires, pour ne rien dire des autres synthèses. — De la sorte, note l'éminent chimiste, les lois rationnelles deviennent sous nos yeux de vivantes réalités; et ces produits créés dans les laboratoires témoignent de la concordance des faits avec notre instinctive persuasion de la

sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, quia perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum (l. II, lect. 1).

[1] On consulterait à cet égard l'excellent livre de M. Naville, *La logique de l'hypothèse.* — Berthelot, *Synthèse des matières organiques.*

portée objective des vues de la raison, *édifiées sur des expériences consciencieuses et exactes.* L'hypothèse, au sens scientifique de ce mot, la divination synthétique et spontanée constitue, en rigueur, l'âme de l'induction, le lien de l'idée avec la réalité.

Cette analyse générale de nos connaissances permet avant tout de conclure à la portée objective des tendances spontanées de nos facultés, prodrome de toute investigation ultérieure. Les phénomènes de conscience nous ont apparu comme le point de départ, comme le foyer central où les perceptions et les démarches multiples de l'enquête philosophique trouvent leur base vivante : avec Aristote, S. Thomas et les Docteurs, avec Leibnitz et Maine de Biran, avec Kant lui-même et l'École de psychologie expérimentale, l'on signalerait l'évidence spéciale des événements de l'observation interne, *à titre de faits.* Les connaissances d'ordre empirique nous ont révélé, à côté de leurs facteurs subjectifs, une objectivité indéniable, comme signes indicateurs des choses et, dans le sens psychologique de ces mots, comme signes représentatifs des objets et de leurs rapports mutuels, aussi bien que de leurs relations avec notre propre organisation. Les perceptions sensibles nous renseignent sur les qualités matérielles, sur les phénomènes de l'univers et non pas uniquement sur les réactions individuelles qu'elles engendrent dans l'observateur. Ces informations n'ont pas une certitude absolue, et en certaines circonstances elles peuvent être erronées et devenir l'occasion de jugements faux : toutefois l'objectivité et la légitimité générales de l'expérience sensible se prouvent par la concordance de ses indications avec la réalité, dans tous les cas où ces références portent d'une façon régulière sur l'objet propre de chaque sens, et où le sujet lui-même est en son état normal. Les erreurs foncières peuvent être évitées par le contrôle d'une raison attentive à ne pas demander aux perceptions sensibles des renseignements situés en dehors de leur sphère, et à reconnaître leur destination en ce qui concerne l'ordonnance pratique de la vie.

La cause dernière de l'objectivité des connaissances empiriques reste la loi fondamentale de *détermination* ou d'*ordre*. En fait, s'il pouvait y avoir conflit permanent entre les qualités des choses extérieures, les informations des sens et celles de la conscience, les organismes individuels périraient, et la vie s'éteindrait bientôt chez des individus exposés à des illusions continuelles, en une matière capitale, et privés de remèdes à ces hallucinations fatales. Les lois générales de l'ordre expérimental, obtenues par association et par induction, présentent l'objectivité de l'effet dans son rapport éprouvé avec ses causes naturelles. Les principes nécessaires et universels de la raison sont la source et l'âme de nos connaissances rationnelles : dégagés des faits par l'abstraction spontanée de l'esprit, ils expriment les aspects tout à fait généraux *des choses*, et démontrent leur objectivité par leur évidence despotique, règle inéluctable de la pensée et des facultés cognitives, et aussi par l'accord de la réalité, conforme à ces lois que la raison a déduites de la réalité même, ou qu'elle a induites de l'analyse de l'univers et de la conscience. Enfin l'objectivité des vérités obtenues par voie de raisonnement participe de la portée réelle des lois universelles et des faits, ainsi que des jugements d'ordre expérimental auxquels ces lois, elles-mêmes nécessaires, ont été légitimement associées. Il reste vrai que la certitude et l'objectivité sont avant tout le caractère propre des principes absolus de la raison, aussi réels, aussi compréhensifs que la notion d'être elle-même, et des jugements universels dérivés de l'observation des êtres matériels et des phénomènes de conscience qui en livrent les matériaux à l'intelligence. Dans toutes ces matières, la tendance vive des facultés psychiques constitue le point de départ des intuitions directes et des analyses ultérieures de l'esprit. Mais ces analyses s'appuient à deux éléments dont l'esprit subit la stimulation despotique, et qui, par conséquent, ne relèvent point de lui : l'action des phénomènes et des forces matérielles sur les organes de sens et sur le système nerveux; et les lois suprêmes de l'esprit, projection des conditions primitives des êtres dans notre intelligence. La vérité n'est donc pas

exclusivement subjective, même dans son assimilation à la pensée. Elle présuppose, comme son fondement et sa cause, la nature de l'objet physique ou du terme mental auxquels la raison a mission de s'adapter, loin de les créer, ou de les régir exclusivement par ses lois immanentes. Après son enquête sur les formes typiques de ses perceptions, la raison proclame, contre les criticistes et les relativistes, que ses connaissances certaines présentent une objectivité réelle. La discussion des vues opposées achèvera d'éclairer cette démonstration.

CHAPITRE VII.

SOMMAIRE :

Affinité fondamentale du problème de l'objectivité avec celui de la certitude. — Vérité ontologique et vérité logique. — Prépondérance néfaste attribuée à celle-ci. — Condition de la connaissance certaine : intuition du rapport des deux termes du jugement mental, expression du phénomène observé. Réduction de l'intuition de ce rapport au principe de détermination de l'être, de l'ordre immanent des choses. — Certitude absolue et certitude provisoire. — L'intuition évidente du rapport des termes du jugement est le vrai critère de certitude. — Fausseté radicale du système des « nuances ». — Les phénomènes révèlent la substance dont ils émanent. Ils sont dès lors objectifs et deviennent pour la raison la condition d'une connaissance objective. — Faiblesse du criticisme en ce point capital. Logiquement il implique la négation des principes de détermination, de contradiction et d'ordre dynamique, aussi bien qu'à la méconnaissance du principe de l'infaillibilité des tendances primitives. — Analyse des principes de substance, de causalité et de finalité. — Impuissance de la *Raison pratique* à restaurer la certitude et l'objectivité des principes. — Sa fausseté. — L'agnosticisme, corollaire du relativisme.

I

Les informations que nous a procurées l'analyse positive des procédés de l'esprit, dans sa poursuite de la connaissance, se rattachent d'elles-mêmes au problème de la certitude et du critère de la vérité. Ces deux ordres de recherches dérivent, en réalité, de principes identiques. A plusieurs égards, ils ne seraient pas même distincts. Les maîtres de là philosophie ne les ont jamais séparés. Un critique renommé de l'École française, M. Renouvier, a reproché à Kant d'avoir mal posé le problème de la certitude, en ne l'envisageant qu'en ses éléments logiques et abstraits, au lieu de le placer sur le terrain de la tendance naturelle des diverses facultés et de la représen-

tation spontanée [1]. Toute la suite de nos études nous a montré la gravité et la justesse de cette réflexion.

L'esprit va, par sa tendance interne et incoercible, à instituer une équation des phénomènes de la nature, dans les limites où ceux-ci sont accessibles à l'assimilation intellectuelle. Dès le début de la vie psychique, la stimulation du moi nous a révélé les matériaux des principes générateurs de toute vérité et de toute certitude dans les événements conscients, où nous en avons signalé la personnification vivante, à titre de faits primitifs. Ces intuitions primordiales nous ont fourni les facteurs du concept de la vérité et de la certitude. L'analyse élémentaire de ces manifestations intérieures nous a convaincus que nous attribuons la vérité aux jugements basés sur nos perceptions, nos idées, nos synthèses et nos constructions mentales, lorsqu'ils expriment, en totalité ou en partie, selon la nature de l'objet et l'appréhension de l'esprit, la condition et les rapports des phénomènes, et par ceux-ci, l'être des choses, dans la mesure très restreinte où la pensée peut le déduire du jeu multiple des apparitions. Comme toute force, l'intelligence tend à son objet naturel, à la vérité; et l'acte propre de l'intelligence est la connaissance. De soi, par conséquent, la raison est infaillible en ses intuitions primordiales; mais le raisonnement ou, comme s'expriment parfois les critiques, l'entendement est « par accident » sujet à l'erreur.

L'inattention, la précipitation des jugements prématurés, notamment dans les conclusions éloignées, les secrètes influences de la volonté, engagent trop aisément l'esprit en ces conceptions aberrantes. Au delà de la vérité logique ou de la correction formelle de ses jugements, l'esprit aperçoit la vérité ontologique des phénomènes observables, dont la première dépend. C'est la remarque de Platon et d'Aristote lui-même, bien que leurs vues à cet égard soient parfois obscures et, en apparence, divergentes. Comme les glossateurs d'Aristote et de Platon de la période syncrétiste, les régents de la décadence

[1] *Logique,* II, 493 sqq.

ne pouvaient manquer de mettre en un relief excessif le concept dialectique de la connaissance, l'assimilation subjective des choses, en dépit des amendements que les Docteurs, S. Augustin, S. Anselme, Alexandre de Halès, Albert le Grand, S. Thomas et S. Bonaventure, d'accord en ce point avec les plus fermes penseurs modernes, avaient apportés à certaines définitions du Stagirite et de ses commentateurs. Malgré le magnifique progrès inauguré par Leibnitz, le formalisme de l'École Wolfienne ramena dans la routine pédagogique les errements anciens. Kant devait découvrir bientôt le péril et le malheur de cette illusion, dont chaque siècle avait connu le retour.

Dans les divers ordres d'intelligibles, la certitude implique l'intuition assurée, exempte d'hésitation, du rapport nécessaire des termes présentés au regard de l'esprit. Selon Kant, la raison n'arrive qu'à fixer l'accord de la pensée avec ses lois logiques et ses conditions internes : ce sont là, d'après lui, les seuls principes constitutifs et la sphère exclusive de ce qu'il appelle, à sa façon, « l'objectivité ».

Avec la métaphysique traditionnelle, et dans des limites déterminées par l'expérience et la raison, nous attribuons à nos perceptions sensibles, aux concepts synthétiques de temps et d'espace, aux notions générales de l'intellect, aux principes universels de l'ordre idéal, une correspondance fondamentale et réelle avec la réalité, un rapport génétique avec leurs causes, rapport que la raison peut pénétrer de plus en plus, et dont la connaissance lui permet de statuer dans la même mesure sur les lois de la nature et de l'esprit. — Mais dans l'un et l'autre système, la science certaine consisterait à instituer entre l'opération propre de l'intelligence, entre ses jugements intuitifs, ses conclusions discursives et le terme même de l'investigation mentale, une équation qui ne laisse place à aucun doute raisonnable.

L'évidence objective s'imposant despotiquement à la raison, non comme une représentation d'ordre purement subjectif, mais comme l'effet propre de la nature des choses ou des

termes proposés au regard mental, resterait le « critère de la vérité », dans les cas où l'intelligence peut l'atteindre [1]. Ainsi en va-t-il des tendances, des faits de conscience et d'émotivité, des sensations, de l'expérimentation coordonnant les états internes avec les événements externes, et enfin de la synthèse des concepts et des principes dont l'expérience a fourni les éléments. Le processus définitif de vérification de la légitimité des jugements, en ces divers domaines de l'activité intellectuelle, aboutit, d'une part, dans l'application rendue manifeste du principe générateur de « l'ordre immanent et de la détermination des choses », de la loi logique d'identité et de contradiction et des autres principes fondamentaux ; et, d'autre part, dans le rapport des facultés cognitives, selon leur évolution spéciale, avec la fin propre de l'entendement, qui est le repos dans la connaissance. Ce rapport ne peut être révélé ni par des idées innées, ni par la vue obscure de l'absolu, dont la conscience ne sait rien, ni par un instinct ou une croyance aveugle contraire à la nature rationnelle de l'intellect, ni par l'autorité et le consentement des autres hommes, dont la valeur devrait, en dernière instance, être jugée par la raison, ni par des considérants d'ordre mystique ou individuel, comme la révélation, le sentiment, l'évidence subjective. — Le moti formel d'adhésion de l'esprit doit être immanent à l'esprit : en dernier ressort, il ne peut consister que dans la manifestation de l'objet de la connaissance à la pensée. Cette manifestation peut être engendrée par représentation immédiate ou par conclusion déduite et indirecte, par une notion propre ou dans un concept analogique, selon que le terme perçu est saisi par intuition ou par induction. Dès qu'elle découvre l'objet réel ou mental, l'évidente aperception portant sur les idées et sur les réalités où ceux-ci s'appuient nécessairement en dernier

[1] C'est la définition des commentateurs de Coïmbre : Evidentia duplex est, altera objecti, et altera cognitionis. Illa est claritas et perspicuitas, qua res ita potentiæ objicitur, ut ab ea quasi videatur ; hæc est ipsa claritas perceptionis rem penetrantis. — *In I poster. Analytic.*, c. 26, q. 1, a. 3.

ressort, devient une source de certitude. — Les autres critères sont tous subordonnés à cette suprême loi. Le motif de l'aperception mentale est la relation nécessaire des termes du jugement, fondée sur leurs communes relations, sur leur connexion physique, ou enfin sur la nature éthique de l'espèce humaine. De fait, la pensée peut s'exercer sur les principes universels et nécessaires, sur les lois de l'univers ou sur les règles qui régissent les sociétés constituées. La raison de l'adhésion intellectuelle se ramènera toujours à la claire vue de la détermination des êtres ou des rapports représentés à la pensée, et à « l'inconcevabilité du contraire », dans la mesure où il serait possible de rattacher la série des raisonnements à une loi d'évidence immédiate, à une intuition irréductible, de certitude absolue[1].

La condition logique de cette intuition se trouve dans le principe dit de contradiction, impliquant l'inclusion actuelle des attributs dans le sujet; ce qui est, dans le domaine psychique, l'application du principe de l'ordre immanent des choses.

En son élément négatif, en ce qui concerne l'exclusion de l'hésitation et de la crainte de l'erreur, la certitude, la connaissance réfléchie de la vérité n'est, d'évidence, pas susceptible de degrés : elle est, au contraire, plus ou moins grande au point de vue positif, selon la nature des fondements sur lesquels elle se base. Les arguments de certitude morale se laissent ramener à la certitude physique, et celle-ci trouve sa sanction dernière dans des raisons de certitude métaphysique, et avant tout, dans la loi génératrice de la détermination des êtres ou de l'ordre interne des choses. La certitude des lois physiques

[1] Horum principiorum certitudo intuitiva dicitur. Quidquid præterea per demonstrationem cognoscimus, ad hæc principia recurrimus, in quibus omnis certitudo humana nititur: omnis enim motus procedere debet ab aliquo immobili... Rationis discursus semper incipit ab intellectu principiorum ad eumdemque terminatur, atque ultima et finalis sententia de quaque propositione datur per resolutionem ejus ad prima principia. — Dr Straub, *op. cit.*, p. 99.

dépend des rapports et des propriétés irréductibles des corps, dans leurs réactions naturelles.

Les principes premiers de la raison se posent devant l'esprit avec la clarté objective et intrinsèque de l'intuition directe. Les connaissances engendrées par les démonstrations complexes revendiqueront la stabilité des lois positives, selon leur degré d'approximation aux intuitions immédiates, dégagées des faits dans la clarté d'une aperception inaccessible à toute suspicion légitime. En nombre de cas, cette régression devra s'arrêter à une limite actuellement infranchissable. L'évidence ne saurait exister en ces conditions : la certitude morale, la vraisemblance, la probabilité y pourront seules être obtenues. Dans ces conjonctures encore, le devoir du sage consistera à faire effort vers la certitude complète, à se rallier aux conclusions les plus plausibles. Le cycle des lois rationnelles d'absolue évidence est beaucoup moins vaste que ne se l'imagine le vulgaire; et celles-là mêmes nous sont imparfaitement connues.

Dans le groupe considérable des lois et des vérités obtenues par voie de raisonnement, ou comprenant des lois mixtes et des faits empiriques associés aux principes, il arrive, en une foule de cas, que la certitude et l'objectivité ne seront que *provisoires*. Elles le seront dans le rapport inverse de leur réduction aux intuitions et aux jugements d'évidence directe, et d'après l'excellence et le nombre des expériences préalables, leur base positive. L'objectivité des principes et des démonstrations édifiées sur elles n'en demeure pas moins inébranlée. — Tout le processus intellectuel débute par l'intuition et se clôt par elle : stimulation directe des tendances primitives; intuition des faits de conscience et des événements sensibles, intuition des principes nécessaires et de leur connexion avec les déductions ultérieures; sentiment immédiat de la correspondance des vérités démontrées, dans leur synthèse générale, avec l'attente des facultés cognitives et les exigences de la vie sociale. L'évidence philosophique, le critère de la vérité et de la certitude, est précisément la manifeste réprésentation des phénomènes et

de leurs concepts à l'esprit, dans la mesure de leur intelligibilité [1].

Les conclusions évidentes valent pour tous les temps et pour tous les lieux. Douter, avec les criticistes radicaux et Stuart Mill, si, en quelque autre planète, elles peuvent devenir erronées, c'est supposer que la loi d'essentielle détermination des choses peut varier. Cette hypothèse emporterait l'anéantissement de la réalité, l'altération des rapports de l'être avec la pensée. Or, avec le hasard, avec la contradiction, ni la science ni la raison ne peuvent compter. — Comment contrôler notre raison si ce n'est par notre raison même, se demande M. Michelet, et répète, pour le fond des choses, M. Renouvier. De la même façon que nous contrôlons la perception de la lumière, répondrait-on : par l'actuelle et directe intuition de l'objet, dans son influence sur l'organe prédestiné à le voir. Il n'est pas plus besoin d'une nouvelle représentation à cet égard que d'un « raisonnement consécutif » après l'assimilation des principes, une fois saisis dans leur évidence interne, pour démontrer derechef leur vérité. — « Nous ne voyons plus partout que degrés et nuances, écrit M. Schérer, à propos de la certitude. L'absolu est mort dans les âmes : qui le ressuscitera ? » En une juste mesure, les degrés et les nuances sont de mise dans les conceptions secondes, dont nous parlions plus haut. Mais la nuance présuppose, au moins à titre hypothétique, un terme fixe à l'égard duquel elle est en approximation, et à part duquel elle ne se laisserait pas même concevoir : ce terme est l'intuition dans les faits d'expérience, ou les conclusions déduites de prémisses indiscutables, dont les théories ultérieures sont l'application sur le terrain religieux, scientifique, social. L'absolu n'a pas besoin de ressusciter : il est si peu mort que M. Schérer l'atteste en le récusant. Qui ne l'entend, d'ailleurs ? Le système des nuances ne serait qu'une protestation contre les dissidences d'un dogmatisme farouche ou un thème littéraire, s'il n'exprimait lui-même une « loi absolue », dans la pensée de ses

[1] Janet, *Traité de Phil.*, p. 370.

patrons. Entre les systèmes la critique reconnaît, certes, des affinités échappant au vulgaire. Le génie philosophique aperçoit des raccordements intimes aux constructions hardies, qui semblent d'inconciliables antithèses à une enquête superficielle. Aux catégories brutales où les sectaires d'une dialectique outrée espéraient enfermer les doctrines, des spéculatifs plus délicats ont opposé l'équivalence commune des théories. Réaction lamentable autant qu'erronée, car elle arme contre la juste liberté de la science ses plus indignes ennemis! L'éclectisme, cependant, a ses bornes; et celles-ci ont leurs racines dans la détermination intrinsèque et dans l'inconciliable opposition des enseignements et des faits contradictoires. C'est un signe du relâchement de la pensée que cette manie de quelques grands hommes d'agrandir sans mesure la sphère des nuances : c'est aussi la meilleure manière de compromettre la part de vérité d'une thèse qui constitue plutôt un détail de méthode qu'un système de science.

En de certaines limites, il serait permis d'assimiler les problèmes de métaphysique pure aux quantités indéterminées des mathématiques. Celles-ci sont susceptibles de plusieurs solutions, toutes valables à certain degré. L'absolu, l'infini, ce dernier fond de tous les problèmes de haute philosophie, ne se laisse jamais étreindre dans une formule adéquate. Toutes les énonciations que lui applique l'infirme esprit de l'homme seraient plutôt des négations, en regard de son inépuisable compréhensivité. Ainsi l'ont pensé les Alexandrins, les Pères, les Docteurs : ainsi prononce la raison. Les diverses solutions de l'énigme de la destinée sont, elles aussi, fragmentaires, prédestinées aux informations de l'avenir. Il est loisible de réunir en synthèse celles qui n'impliquent point opposition. Mais cette sélection ne sanctionne en rien l'identité des contraires ni la thèse relativiste des nuances. Que M. Renan défende, en souriant, dans ses *Dialogues*, l'absolu syncrétisme du spiritualisme et du monisme, nous le comprenons. Mais MM. Michelet et Schérer ont-ils bien entendu formuler une pareille exégèse? La formule n'a-t-elle pas été plus loin que la pensée de ces nobles esprits? Nous le

penserions pour notre compte, sur la foi de déclarations contradictoires, émanées de ces penseurs eux-mêmes. L'exclusive préoccupation des divergences de la pensée, les rivalités des institutions et tous les considérants d'ordre secondaire que la passion a coutume de mêler aux recherches de la science, ont pu cacher à des censeurs présomptueux, en nombre de cas, les harmonies des systèmes. Écœurés de cette polémique de décadents, les maîtres ont proclamé que ces oppositions n'étaient qu'affaire de point de vue. Encore un coup : ils oubliaient que ces nuances elles-mêmes devaient s'estimer d'après le principe de l'exclusion mutuelle et de l'inconcevabilité des thèses en conflit. La loi de l'ordre immanent des êtres et des concepts et le critère de l'évidence objective, fondé sur cette loi, s'affirmeraient jusque dans ces théories extrêmes où le sentiment usurpe la place de l'intelligence.

La base concrète, positive, de la détermination définitive de chaque être, le ressort vital de son énergie, est sa tendance essentielle vers le déploiement complet de ses énergies spécifiques et individuelles, en tant que cette tendance se révèle dans les fonctions spontanées comme à la lumière de la réflexion.

L'activité humaine est commandée et régie par la raison. Mais la raison elle-même porte en soi une inclination innée à ses fonctions naturelles. C'est à la connaissance des rapports réels et constitutifs des phénomènes de la nature, des manifestations de la conscience et des lois générales des êtres, que tend d'instinct l'esprit humain. Tout système de philosophie déniant à l'intelligence la capacité d'atteindre à une certitude suffisante sur les objets intéressant d'une façon capitale sa destinée, ou n'accordant à ses opérations qu'une portée subjective, sans sanction dans la réalité, serait déjà jugé contraire à la nature de l'homme, à la loi universelle de la détermination et de l'ordre intime des choses. Ainsi en décideraient le sentiment spontané de l'esprit et l'analyse de l'énergie psychique.

Toute construction métaphysique ou idéologique portant atteinte aux droits prépondérants de l'évidence intellectuelle et

résolvant la certitude dans un instinct aveugle, dans le sentiment, dans un facteur exclusivement émotionnel, ou ne cherchant les éléments de la certitude que dans l'ordre pratique et dans le consentement général des esprits, dénoncerait dans son opposition à la nature rationnelle de l'homme, sa fausseté, ou tout au moins son insuffisance. On porterait un jugement pareil, au nom des mêmes principes, sur les systèmes qui ne tiendraient compte que des facteurs logiques et abstraits de l'entendement, et négligeraient, en leur formalisme excessif, les coefficients dynamiques et vivants du problème philosophique, dans son extension intégrale, en tant qu'il comprend à la fois les lois de toutes les facultés mentales de l'homme, dans leurs opérations immanentes comme dans leurs rapports avec la nature et avec la cause première. Avant tout, le critère de l'évidence concerne la raison : toutefois, l'aperception du vrai engendre dans le sentiment et la volonté un repos et une satisfaction intime, et cause à l'imagination une jouissance esthétique qui devient sensible dans les théories et les démonstrations d'ensemble, dans l'enchaînement rigoureux des conclusions avec des prémisses certaines, rattachées aux intuitions vivantes de la conscience. L'École de Platon a représenté avec un immortel éclat cette exigence souveraine de l'esprit humain, si bien comprise de S. Augustin et de S. Bonaventure. Le tempérament d'Aristote l'éloigna souvent de cette direction : ceux qui connaissent la marche de l'esprit humain savent que ce fut un immense malheur. L'excellence inégalée de la doctrine du Stagirite put à peine le conjurer.

La doctrine qui satisferait le mieux, dans son ensemble et dans ses aspects particuliers, à ces conditions complexes de l'esprit et du sentiment renfermerait sans doute la plus grande somme de certitude; elle serait la plus adéquate expression actuelle de la vérité générale. A notre avis, c'est en ce sens synthétique que la question du critère de la certitude philosophique se poserait devant l'esprit. Cette solution ne réduit pas uniquement le problème à un simple procédé de logique, à une vérification de raisonnement pur. Elle ajoute à ce contrôle d'ordre

abstrait le suffrage, si l'on peut parler ainsi, de toutes les tendances concrètes de l'âme. Ce n'est pas seulement sur une matière particulière, sur une vérité isolée, que s'exerce ce critère, comme l'évidence proprement dite : c'est, avant tout, sur le corps de la doctrine, sur le système d'ensemble. Envisagé avec cette largeur, que commande notre organisme psychique, la norme de la certitude serait mise dans l'infaillibilité des tendances primitives du moi, en leur unité solidaire et en leur subordination essentielle à la raison. Ce critère embrasserait tout le domaine mental, et consacrerait à la fois les facteurs de l'ordre dialectique et ontologique, de l'ordre moral et ceux de l'ordre esthétique [1].

[1] En ce sens, un vulgarisateur écrivait récemment : « Indépendamment de l'instinct animal qui nous est commun avec les bêtes, tout au moins dans une certaine mesure, nous possédons deux instincts d'ordres différents qui nous font des hommes : c'est l'instinct moral ou de l'âme, et c'est l'instinct intellectuel ou de raison ; ils sont les sources de tous les sentiments et de toutes les idées nécessaires. L'instinct humain n'est pas, comme l'instinct des animaux, cette force aveugle qui les pousse irrésistiblement à agir dans tel ou tel sens ; mais c'est ce qui répond en nous à l'ensemble des notions directrices qui sont les guides naturels de nos premiers pas dans notre vie d'homme, et que nous sommes enclins à suivre par une impulsion secrète, ... L'instinct humain est une faculté qui tend à se développer ; c'est par là surtout qu'il diffère de celui des bêtes, et c'est ce qui fait que le progrès est possible à l'homme seul, à l'exclusion des animaux.... On peut dire d'une façon générale que la grande cause d'égarement dans la vie de l'esprit, c'est que l'homme perd de vue les données instinctives de sa nature. *La vie de l'esprit basée sur la vie instinctive*, tout indique que telle est la voie de la vérité.... Sur cette base, la vie de l'esprit est non seulement le *développement,* mais encore la conciliation de nos instincts.... C'est en effet un fait connu que nos instincts sont égoïstes, qu'il est dans la tendance de chacun d'eux de s'isoler et de vouloir absorber les autres ou d'empiéter sur eux. » — JACQUINET, *Essais de Philosophie pour tous,* pp. 4, 26. Paris, Perrin. 1888. — « La pensée et le sentiment, dit dans le même sens M. G. Tiberghien, sont des facultés opposées qui doivent s'unir dans la vie, afin de se compléter mutuellement.... L'harmonie de la pensée et du sentiment fait jaillir les forces vives de l'esprit : les grandes pensées viennent du cœur, a dit Vauvenargues : on peut ajouter que les sentiments étroits viennent de l'esprit. » — *Science de l'âme,* c. III.

Ce serait en conformité avec ces vues que des critiques ont prononcé que le critère de certitude n'est pas quelque chose d'absolu, et qu'il se ramène à l'accord de l'esprit avec lui-même, et à la satisfaction de toutes les facultés psychiques dans la solution qui constitue l'objet de chaque débat particulier [1].

Nous le savons : la *tendance immanente et originelle*, l'instinct primitif de chaque espèce, est la primordiale manifestation de sa nature, le germe et la règle de toutes ses opérations. Elle est le réducteur à l'unité des conditions complexes dans l'être fini : de l'essence et des actes, de la nature et des facultés, de la substance, de ses accidents et de ses relations multiples [2]. Voilà la loi vivante de l'activité universelle, le pivot de l'harmonie des mondes et des idées. Toutes les constructions de la raison ratiocinante, toutes les formules dialectiques sont subordonnées à ce principe protologique de la connaissance dont le sentiment et l'intuition directe du moi aussi bien que l'analyse rationnelle découvrent l'évidence et la nécessité. Loin de constituer une sorte de qualité occulte ou d'entité abstraite, elle n'est que l'inclination foncière de chaque force à réaliser progressivement ses actes propres.

La *représentation* des êtres et des phénomènes est la fin

[1] Cf. Delboeuf, *Logique algorithmique*, p. 25.

[2] « L'infaillibilité de l'intelligence, écrit un scolastique contemporain, s'étend nécessairement jusqu'aux jugements qu'elle porte sur les premiers principes.... En effet, le caractère de ces principes est que le « sujet » soit la raison même du « prédicat ». Le jugement qui suit la connaissance des termes est donc immédiat et nécessaire, puisqu'il se réduit à une perception. » Quælibet propositio cujus prædicatum est in ratione subjecti, est immediata et per se nota quantum est de se (*Poster. Anal.*, l. III, l. 5). — Exégèse trop circonscrite à la vérité des *termes*, à notre avis! Mais nous voulons entendre la conclusion : « Telle est la solution de S. Thomas, solution à la fois large, simple et profonde. Elle repose tout entière sur cette proposition qu'il y a une connexion essentielle entre la faculté et son objet propre; cette proposition résulte du concept même de *l'ordre essentiel* des choses, et ce dernier concept s'impose à l'intelligence par lui-même. » — De Régnon, *Métaphysique des causes*, p. 81.

constitutive de l'intelligence dans son naturel rapport avec eux. Ce n'est pas uniquement la connaissance des objets d'intuition sensible et de conscience que poursuit la pensée : elle se porte avec une intensité au moins égale à la science des vérités premières dominant la raison dans chacune de ses opérations, des principes internes des choses manifestés avec évidence à l'intelligence ou déduits des données réunies de la sensibilité et du raisonnement.

La tendance spontanée de l'esprit exprime sa fin naturelle : entre celle-ci et ses facultés, il doit exister une correspondance sympathique, inaliénable et fixe comme l'esprit. — Sans cette harmonie, la plus universelle des lois, la détermination et l'ordre immanent des choses, le principe d'identité lui-même, périraient. Dans l'ordre mental, ainsi que dans l'ordre pratique, les stimulations de la spontanéité commandent et préviennent les démarches de la réflexion, comme la puissance et les dispositions prochaines précèdent et conditionnent d'une façon concrète l'acte définitif, d'après la nature spéciale des phénomènes [1].

Dans un passage bien connu, S. Thomas note que l'assimilation subjective des phénomèmes n'ôte rien à leur foncière réalité : l'eau d'une amphore, disait ce Docteur en son familier langage, pour s'accommoder aux contours du vase, pour en prendre la forme, en perd-elle sa nature? Ainsi de nos représentations mentales, ces symboles psychiques des choses [2].

[1] Avec une vérité absolue on appliquerait à la tendance vive de l'esprit vers l'assimilation des rapports et de la nature interne des phénomènes les paroles que M. Fouillée écrivait au sujet de la liberté : « S'il est une tendance qui ait existé toujours dans l'humanité, c'est la tendance à cette suprême fonction de la vie: croire qu'elle n'a pu se réaliser d'aucune manière, ce serait croire que l'humanité, ou la pensée consciente, a travaillé en vain, quand la nature même, ou la pensée obscure, est parvenue à produire ce que cherchait son instinct infaillible. » *La liberté et le déterminisme*, p. 287.

[2] Non oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem ejus in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ. (*Qq. disputat.* Q. un. *de anima*, a. X, ad. 14.)

L'esprit est un principe de vie : or, c'est la loi interne de toute force vivante de s'assimiler, selon son rythme propre d'activité et de réaction, les facteurs dont elle subit la stimulation. Cette élaboration du milieu externe par la force intérieure constitue le phénomène vital, dans son acception la plus large. Ramener l'énergie intellectuelle aux conditions exclusivement subjectives de la sensation, comme le temps et l'espace, aux catégories *a priori*, aux principes régulateurs de la seule pensée, c'est créer pour l'esprit un type d'exception, opposé aux lois générales des vivants. Entre la raison et ces problèmes ontologiques existe une proportion naturelle, une mutuelle solidarité. Les concepts ne sauraient être de simples règles, des apparences pures. L'intelligence n'atteindra jamais complètement le fonds inépuisé des choses : il n'importe, elle y projettera des clartés toujours plus puisssantes. A mesure que s'étend l'observation, elle constate les mêmes lois essentielles dans toutes les classes d'êtres ; et cette fondamentale uniformité est un résultat si manifeste de l'évolution scientifique qu'on y signalerait son postulat le plus certain et le moins contestable.

II

Dans l'Introduction à cette Étude, nous avons rappelé sous quelle incidence nouvelle Kant a posé le problème de la vérité et de la science. Qu'on s'en sépare ou qu'on y adhère, les thèses du grand critique, comme les préceptes d'Aristote, ont ouvert dans le monde de la pensée un débat éternel [1].

Le but de la philosophie, selon Kant, serait, désormais, de statuer les conditions de légitimité des notions de la raison pure, ou des vérités dernières de l'esprit. — Sans cette détermination, la science expérimentale, l'esthétique ou la connaissance des lois de l'espace et du temps, l'analytique ou la codi-

[1] Voir sur cette importance du kantisme l'ouvrage savant, mais parfois peut-être d'une sympathie extrême, de M. C. Cantoni : *Emmanuele Kant.* Filosofia theoretica. Filosofia pratica. Milano, Brigola, 1879-1883.

fication des concepts typiques de la raison ne peuvent exister; ces diverses disciplines présupposent les règles fondamentales que doit réaliser tout processus intellectuel. Déterminer ces conditions, non par l'investigation des objets, mais par l'examen des fonctions psychiques, ce sera fonder, enfin, la vraie philosophie, et poser, en même temps, les limites en dehors desquelles il n'y a pas de connaissances possibles. C'est uniquement de l'examen de ces éléments subjectifs qu'on peut s'élever sûrement à « l'objectivité des concepts ». En deux mots voilà l'essence et le but de la *Critique transcendantale*, fondée sur la nature intime de l'esprit et de ses facultés constitutives, et absolument différente de la psychologie ou de l'observation interne, de la méthode empirique d'expérience et de la méthode logique d'abstraction. Les anciens nommaient connaissance *a priori* les concepts dérivés de la considération des causes, antérieures à leurs effets. Pour la critique, les causes, les choses en soi sont inaccessibles : la connaissance *a priori* est celle qui résulte de l'enquête sur les lois mêmes de la pensée, en tant qu'elle s'oppose aux données *a posteriori* de l'ordre expérimental [1].

Dans la critique de Kant, à l'ontologie des anciens succède enfin l'analytique de l'esprit. A cet égard, le penseur de Königsberg a résumé tout son système dans cette phrase restée célèbre: « Que l'on cherche une bonne fois, dit-il, après avoir rappelé les tentatives de l'idéologie du passé, si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la philosophie première, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde mieux avec la possibilité d'une connaissance *a priori* de ces objets, qui établisse quelque chose à leur égard, avant même qu'ils nous soient donnés [2] ».

La critique de la raison, a pu dire avec justesse le Dr Witte,

[1] Cf. Dr J. STRAUB, *De objectivitate humanæ cognitionis*, Friburgi, 1887; p. 81.

[2] *Kritik der Reine Vernunft*. Einleit. Cf. EM. GONZALEZ, *Historia de la Filosofia*. Édic. Madrid, Juhera, 1886, t. IV, pp. 444, suiv.

eut son origine et sa cause dans deux considérants principaux : un considérant d'ordre historique, ou la nécessité universellement ressentie de tenter une enquête d'ensemble sur les lois organiques de l'esprit dans la science spéculative, dans la vie morale et dans les connaissances empiriques; un considérant d'ordre psychologique, basé sur ce fait que les démarches psychiques, dans leur intégrité, dépassent les limites de l'expérience [1]. Avec des dissidences de détail très notables, les néo-kantiens repoussent la thèse de la connaissance *a priori* et s'attachent surtout aux recherches d'ordre pratique. Les néo-criticistes envisagent comme l'*a priori* fondamental l'unité synthétique de la perception. Maïs les uns et les autres se rallient à leur maître sur les théorèmes que nous avons rappelés [2].

Incontestablement, c'était une tentative de génie de déterminer les fonctions propres de la raison pure, de la science transcendante. Tous les maîtres se sont préoccupés de cette recherche. Aristote s'était immortalisé à la codification des règles du raisonnement, dans leur teneur formelle. Ce fut l'ambition de Kant de statuer les types et les principes universels de la raison supérieure, à part de leurs objets particuliers. Ses admirateurs les plus fervents l'avouent aujourd'hui, à travers les rectifications de leur exégèse : l'abus de l'esprit de système, la méconnaissance des facteurs complets de la spontanéité

[1] *Kantischer kriticismus gegenüber unkritischen Dilettantismus*. Bonn, Cohen, 1885.

[2] On nommerait surtout en France MM. Renouvier, Fouillée et Nolen, penseurs indépendants, du reste, dans leur école; en Italie, MM. Cantoni, Cesca; en Allemagne, MM. Bona Meyer, Volkelt, Benno Erdmann, Vaihinger, Liebmann, Holder, Grung, pour la doctrine de la connaissance et la psychologie; Cohen, pour la théorie de l'expérience et de l'esthétique; Stadler, pour la critique du jugement de finalité; Riehl, pour les rapports de la science et du criticisme; Bergmann, de Königsberg, pour la portée générale du criticisme idéaliste. — La littérature kantienne augmente chaque jour; nous citons les interprètes principaux du maître, sans préjudice de personne. Tous ces travaux sont, dans leur genre, d'une haute valeur Il convient d'en rapprocher les très exactes et profondes analyses des trois Critiques de M. Barni.

psychique et de la vivante évolution du moi, au profit d'une distinction artificielle et excessive entre les facultés mentales; la prépondérance des analyses abstraites a compromis, en des points d'extrême gravité, l'œuvre de Kant. Le grand critique ne voulait rien moins qu'une recrudescence de la logique formelle. Un très sagace interprète, le Dr Witte, a montré qu'il entendait précisément dépasser les cadres étroits de la dialectique, bornée jusque-là à la technique du raisonnement. Dans son Analytique, ajoute ce savant, Kant a indiqué les rapports essentiels des concepts typiques préalables aux jugements particuliers. Cette réflexion définit bien le caractère de la déduction des Catégories, défigurée à plaisir par maints adversaires. Nous le verrons, cependant : elle ne supprime pas les faiblesses d'une œuvre qui se posait avant tout comme la délimitation exacte de la connaissance humaine. C'est avec tristesse qu'on le constate. Avec une fermeté rare en son temps, Krause en a fait la remarque. Les innombrables commentaires des néo-kantiens de nos jours, fort divergents en dépit de la science très profonde de leurs auteurs, justifient sous nos yeux les craintes et les blâmes de Krause [1]. On aurait mauvaise grâce de reprocher à Kant ses hésitations et ses retours sur les mêmes questions. On y verrait plutôt les scrupules d'une pensée sévère à elle-même, passionnée pour la vérité. Ces succès, ces retouches avertissent de l'aspérité des recherches idéologiques que, seuls, les esprits superficiels estiment faciles, ouvertes aux solutions tranchantes des pédants. Mais, on nous permettra de l'ajouter : ces obscurités du maître, ces exégèses sans nombre des disciples, apprendraient aux hommes modernes à juger avec une meilleure équité les travaux d'Aristote et ceux des grands Docteurs, tant raillés sur des motifs tout à fait semblables.

[1] « L'œuvre de Kant a pu être, par malheur, interprétée de tant de manières, qu'on ne verra pas de sitôt la fin de cette littérature. Je ne le dis point pour mésestimer les combattants. » — Cf. l'article de M. L. Arréat sur le livre cité du Dr Witte : Rev. philos. Février, 1886.

A quiconque n'est pas né dans les écoles du criticisme idéaliste, les théorèmes de celui-ci laisseront toujours une stupeur prolongée. Le souvenir de l'évolution philosophique dissiperait en partie cet étonnement.

En décrétant les lois de la connaissance certaine, évidente, Descartes, l'illustre géomètre, s'était renfermé à tort dans les conditions purement intellectuelles du problème. En outre, dans cette discussion, il n'avait considéré que les preuves d'ordre apodictique ou mathématique dont le type est l'analyse logique. De la part du novateur, la sphère de la certitude directe, les tendances innées, tout ce vaste domaine des aperceptions spontanées, avait été l'objet d'un oubli encore moins singulier que funeste. Son argument fameux : *je pense, donc j'existe!* mettait en forme dialectique le fait, l'intuition vivante du moi. Les vues de nature morale et émotionnelle ne tenaient presque pas de place dans son *Discours*, dans ses *Méditations*. Les polémiques du grand homme avec Leibnitz, cet autre prince des sciences exactes; la méthode « géométrique » de Spinosa, très répandue dans les pays du Nord, n'avaient pas peu contribué à restreindre l'horizon des vérités dites certaines aux démonstrations d'évidence stricte, aux constructions rationnelles, où le prédicat se trouve dégagé du sujet par voie de décomposition et d'inclusion directe. Christian Wolff avait conçu sur ce plan son Encyclopédie des branches philosophiques. — Les plus indépendants esprits restent par quelque côté tributaires de leur milieu mental, où la tradition constitue comme l'hérédité intellectuelle. Kant possédait à l'extrême le génie de l'abstraction, de l'analyse. L'esthétique de la nature et de l'esprit le laissait indifférent, et les lettres ne l'intéressaient pas beaucoup plus : c'est le témoignage de ses historiens [1]. Sa formation, autant que sa nature, le prédisposait à voir dans toutes nos idées universelles des lois régulatrices de l'intellect. Les combinaisons stériles de la logique décadente, la vanité de nombre de thèses de l'ontologie verbale des Wolffiens, l'idéologie mys-

[1] W. WALLACE, *J. Kant*. Blacwood, London, 1883.

tique des ontologistes ne pouvaient satisfaire un pareil penseur. Les assertions erronées de certains maîtres au sujet de la connaissance adéquate et directe des substances lui firent croire que ç'avait été là le commun enseignement d'Aristote et des Docteurs. Illusion capitale, on l'a compris déjà! Elle devait conduire Kant à rejeter d'une manière générale, à négliger, tout au moins, toute science de l'être, du noumène. La culture de son époque ne lui avait donné de la doctrine d'Aristote qu'une imparfaite teinture : c'est la remarque de M. Barthélémy S. Hilaire. Les grands travaux du XIII[e] siècle ne lui étaient pas plus familiers, et de la scolastique il ne connaissait que les côtés mesquins, défectueux. Facilement il se vit amener à outrer, à généraliser le point de vue subjectiviste. En des vues saisissantes de finesse et d'originalité, Leibnitz venait de relever l'importance des processus inconscients de l'esprit et la projection spontanée de ces impressions inaperçues aux objets eux-mêmes. Condillac insistait vivement sur les perceptions et les tendances secrètes, voilées, de la mémoire et de la pensée. Les savants ébauchaient la thèse de la réductibilité de la sensation aux multiples intégrations du mouvement, et Kant, très versé en mécanique, avait eu l'honneur de pressentir sur ce point les découvertes de la science. — Toutes ces raisons furent pour le maître autant de motifs d'attribuer à nos idées, à nos connaissances la valeur de simples symboles, sans échappée sur le fond des êtres.

Le philosophe de Konigsberg, écrit un kantien moderne, M. Louis Noiré, a montré enfin que pour devenir objet d'expérience, la réalité doit se mouler sur les formes relatives de la pensée. — Ce subjectivisme radical explique le formalisme exclusif de la Critique de la Raison pure, œuvre de douze années de labeur, de la « déduction des Catégories » surtout, en ses remaniements laborieux, indices d'une pensée d'admirable vigueur, sans cesse en oscillation, mais toujours sur le même axe dialectique [1]. Kant dut croire, il crut que l'idéologie péri-

[1] Sur tous ces points, voir la magistrale étude du D[r] Benno-Erdmann :

patéticienne tenait d'une manière absolue et comme en bloc l'objectivité de toutes les perceptions des sens et de toutes les connaissances de l'esprit, et professait une sorte d'intuition directe des causes. — En fait, Aristote, les Docteurs notamment, enseignaient la présence habituelle de l'esprit à lui-même et la science objective du moi conscient s'atteignant dans ses tendances, dans ses appétits spontanés, dans ses opérations et ses propriétés. Ils affirmaient l'objectivité fondamentale des principes générateurs de la philosophie, des vérités premières dégagées par la raison des faits d'expérience interne et externe, aussi bien que le caractère d'objectivité des conclusions déduites de ces principes par inférence légitime. Mais, selon eux, les jugements d'évidence et les conclusions ultérieures présentent un élément nécessaire de subjectivité dans l'assimilation personnelle des choses par l'intellect, inséparable de leur intussusception vitale dans l'esprit. En même temps, tous les grands penseurs avaient noté l'universelle nécessité des lois essentielles et des principes, et ils y avaient montré le terme propre de la science. Dans les conditions constitutives de la raison pure, ils avaient indiqué les normes de tous les processus intellectuels, les règles auxquelles doivent s'assujettir les objets de l'enquête mentale. Les perceptions sensibles, celles de la vue et du tact surtout, prodrome de ces connaissances mêmes, apparaissaient dans le péripatétisme comme la résultante de l'action des objets matériels sur le milieu et sur les organes : bien que conditionnées par les appareils sensoriels, elles restaient les signes indicateurs des objets. Malgré leur physique rudimentaire, erronée sur plusieurs points, les disciples d'Aristote faisaient une part très grande au facteur subjectif des fonctions mentales [1]. Mais les Docteurs n'avaient pas construit

Kant's Kriticismus in den ersten und in der zweiten ausgabe der Kritik der Reinen Vernunft. Leipzig, Voss. 1878. — *Kant's Kritik der R. V.*, ibid.

[1] Cf. PFEIFER, *Harmonische Beziehungen zwischen Scolastik und Naturwissenschaft.* Augsburg, 1881. — On sait les axiomes d'Aristote et des Docteurs : Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognos-

de synthèse critique de la connaissance, comme le note Keutgen [1] dans sa préface à la Philosophie du moyen âge.

Nous le pensons : l'altération de la doctrine ancienne n'aurait pas peu contribué à jeter le plus sincère des chercheurs dans une position extrême, à le faire envelopper en une réprobation unanime la métaphysique de ses prédécesseurs, dont les différences lui demeuraient assez naturellement cachées. Au début de cette Étude, nous en avons noté les principaux traits de son système. Il faut, à présent, en rappeler les points qui touchent la question de l'objectivité de nos connaissances, dans l'ordre spéculatif et rationnel surtout.

III

D'évidence, en une certaine mesure, la critique peut se proposer de statuer ce que l'entendement et la raison pure, isolés de toute expérience, sont capables de connaître, et jusqu'à quel point ils peuvent étendre leurs investigations. L'élimination de

cente. *Cont. Gent.*, L. II, c. 77. — Omne intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente : significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum. — *Ibid.*, L. IV, c. 11. — Intelligens et intellectum prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. *De Verit.*, q. 8, a. 6. — Omnis cognitio est secundum aliquam formam quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter : uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum quo forma, quæ est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente. — *Ibid.*, q. 10, a. 4. – Dans ce traité de S. Thomas sur la vérité se trouvent exposés, à la manière du temps, tous les principes vrais de la relativité de la connaissance par rapport à l'esprit.

[1] *Philosophie der Vorzeit.* — Einleitung, ad fin.

toutes les déterminations d'ordre empirique donnerait comme résultat une constante; et celle-ci comprendrait les formes essentielles et internes de la pensée dans sa sphère supérieure. Il sera loisible, ensuite, d'appeler « transcendantale toute connaissance qui ne porte point sur les objets, mais sur nos concepts *a priori* des objets en général [1] ».

Mais, cela accordé, il importe de noter, dès le début de la controverse, que Kant ne pouvait en inférer l'absolue primauté de l'esprit dans l'acquisition de la vérité, à l'exclusion des choses. Dans l'évolution organique de la vie psychique, c'est de la nature elle-même que la pensée ou « l'aperception, synthétique », comme l'appelle Kant, d'elle-même indéterminée et en puissance à l'égard de ses actes, reçoit ses stimulations successives, dans le rythme des sensations, des intuitions, des jugements et des raisonnements. — Prononcer que les conditions inhérentes à la raison constituent l'aspect formel et subjectif de la connaissance, et que, depuis de longs siècles, les philosophes ne donnaient pas à ces facteurs une part assez large dans l'examen des facultés mentales, c'était justice. Les contemporains de Kant n'ont pas assez reconnu l'équité de ses réclamations à cet égard; et les dogmatistes modernes n'ont pas toujours interprété ses vues avec l'exactitude consciencieuse qui est le premier devoir du philosophe, surtout lorsqu'il discute la doctrine d'un adversaire. Mais, dans ces limites, l'École d'Aristote avait émis cette vue, et les Docteurs, S. Thomas notamment, avaient livré du processus intelligible, envisagé en ses normes internes et en dehors des représentations particulières, une analyse approfondie [2]. Parfois, en des termes qui rappellent les vues acceptables de Kant, ils avaient décrit les rapports de l'intellect et de la raison supérieure, et défini les conditions et la possibité des jugements

[1] *K. d. r. V.* Einleit, § VI.

[2] Cf. notre chapitre précédent. — L'opuscule de S. Thomas *de natura Verbi intellectus* est une admirable étude sur les formes pures de l'intellect et de la raison, au point de vue de la psychologie positive.

d'ordre spéculatif [1]. L'erreur de Kant — et elle est assez concevable — fut d'isoler, ensuite, ces formes logiques des êtres et des données sensibles, et de statuer que la connaissance est l'œuvre de l'esprit seul. La conclusion était aussi exorbitante que si l'esprit, une fois en possession des conditions générales de la sensation, de la mémoire, de l'imagination, absorbait ces démarches à leurs lois internes, sans reconnaître la stimulation de leurs objets, et prétendait connaître scientifiquement des données expérimentales par les seuls processus physiologiques.

Manifestement, dans leur universelle nécessité et leur caractère absolu, les vérités supérieures de la raison envisagées en elles-mêmes, dépassent la sphère des faits. En ce sens, elles sont bien les conditions dernières de toute connaissance philosophique. Mais, le critique était-il, pour cela, fondé à déduire l'objectif du subjectif? Comment l'esprit s'est-il élevé à la science de ces lois idéales? Sans nul doute par l'expérience : par les stimulations des sens et de la conscience, synthétisées par l'imagination, et enfin, reproduites par l'aperception pure construisant en fonction d'objets intelligibles les données de la sensibilité, et les faisant servir aux concepts typiques de la raison.

Pourtant, professer ces vérités, n'était-ce pas dès le premier pas retourner à la philosophie traditionnelle! N'était-ce pas réduire

[1] S. Thomas lui-même reconnait cette présence habituelle et virtuellement innée des principes : Principiorum habitus *intellectus* dicitur... qui est quodammodo innatus nobis ex lumine intellectus agentis. *In II sent.* D. 24, 92, a. 3. — Et le Docteur ajoute ces paroles significatives : Dicitur acquiri (iste habitus) per sensum, quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen, quo principia cognoscuntur (In III. D. 23, q. 3, a. 2, ad, 1). — Ces textes prouvent en même temps que les Docteurs mettaient au-dessus de la raison ratiocinante ou discursive, accidentellement accessible à l'erreur, l'entendement ou raison supérieure, infaillible révélatrice des principes. En cela Aristote les avait précédés. Voir les derniers mots des IIes Analytiques. — Cf. mon *Essai sur la philosophie de S. Anselme.* C. III.

l'entreprise de l'illustre penseur à une sorte de malentendu? C'est exact, en ce qui regarde le fond des choses. Mais que de détails de l'idéologie pouvaient, devaient être éclaircis, ordonnés, élargis! Combien les régents de la décadence, combien des novateurs plus brillants que solides l'avaient mutilée! Kant devait-il, pour inaugurer l'avènement d'une meilleure doctrine, renverser des thèses dont l'antiquité ne pouvait être un titre de proscription? Lui-même ne devait-il pas revenir, par une sorte de courbe rentrante, à cette métaphysique à laquelle il avait substitué une méthode nouvelle?

Aristote dans sa psychologie, avait réuni en synthèse le sentant et le senti, l'intelligence et l'intelligible, le sujet et l'objet. Le sens commun et la raison approuvaient cette association fondamentale. Kant entend fonder la connaissance *a priori*, basée sur les conditions de la sensibilité pure et de l'intelligibilité pure. Mais pour l'homme cette science pure n'existe point : c'est une illusion première. L'esprit des êtres finis a besoin d'être déterminé; et l'expérience, cet indispensable appui de toute spéculation sérieuse, démontre que l'intelligence humaine a ses stimulants naturels dans les phénomènes sensibles, dans les déterminations de l'organisme, enregistrés, élaborés par la conscience, analysés par la raison.

L'expérience, la sensibilité, ne portent que sur les cas individuels, sur les objets-phénomènes; c'est la réflexion, l'objection de Kant. — Les anciens maîtres avaient formulé cette remarque. Ils en avaient conclu que, pour devenir termes de science universelle, les données empiriques devaient être soumises à une faculté supérieure, capable de généralisation, susceptible d'élever à l'état de vérités nécessaires et inconditionelles les références de l'observation, de soi isolées, contingentes, distinctes de leur cause. — Kant pose dans l'*Esthétique* ce préliminaire obligé de son système, les deux formes *a priori* de la sensibilité interne et externe : le *temps* et l'*espace* purs. Mais ces formes générales, abstraites, doivent, pour entrer dans la sphère de la réalité, se laisser conditionner par leurs déterminations concrètes; et nous voilà encore, de par la nature des

choses, dans le domaine empirique. Le critique en conclut que la cause des apparitions, l'objet en soi, nous reste absolument inconnue. Sur quoi ses meilleurs interprètes réfléchissent que l'argumentation pêchait contre la logique, et qu'il eût fallu en déduire simplement que le noumène ne nous est pas notifié par l'expérience, mais par la raison : ce qui était l'enseignement de l'École de Platon aussi bien que de celle d'Aristote.

Mais Kant entendait réformer cet enseignement. Il fallut donc à tout prix prononcer que l'expérience, même unie à la raison et interprétée par elle, ne nous révèle en rien la nature de l'objet.

Il reste dès lors uniquement à recourir aux concepts ou aux formes internes de l'esprit, afin d'arriver à la science des choses. Ces douze types généraux de nos jugements forment la matière de l'*Analytique*. Les données expérimentales, réductibles enfin aux références de la conscience, sont réunies ou synthétisées par l'imagination sensible, puis présentées à la pensée dans l'*appréhension* pure qui se les assimile sous le symbole du temps et de l'espace, et aussi dans les *appréhensions empiriques* des phénomènes ; ceux-ci sont rattachés entre eux dans la *reproduction* et l'*association* mentales. Mais les synthèses empiriques sont dominées par l'*aperception pure*, considérée à part de ses éléments multiples et successifs, et cette aperception ne serait que l'*entendement pur*, dont les formes particulières fourniraient les *types catégoriques* ou les concepts intelligibles. Ces concepts purs se superposent ensuite aux phénomènes et constituent ceux-ci en *objets*, mais en *objets-phénomènes* simplement, et sans autoriser aucun jugement sur les noumènes ou leurs causes.

Dans cette construction compliquée, laborieusement édifiée par Kant, nous devons relever cette dernière thèse. Le maître l'appuie sur un motif où se révélerait une erreur centrale de sa doctrine. L'entendement, selon lui, est une faculté spéciale, et rien ne démontre au critique sa correspondance harmonique avec la sensibilité, du moins en vertu d'un considérant scientifique.— Faut-il le répéter ? Le principe de la détermination et

de l'ordre immanent des facultés ne pouvait manquer d'apparaître à Kant, et, en même temps, la correspondance mutuelle de la vie sensible et de l'activité supérieure dans l'homme. Mais cette grande loi, magnifiquement formulée par lui, il ne l'a pas inscrite à la base de son œuvre ; il en a affaibli la portée sous la complexité de ses analyses dialectiques[1]. Si nous ne nous abusons, là se rencontrerait l'explication de l'opposition outrée et malheureuse des données de l'expérience et des concepts de l'entendement. C'est à cause de ce dualisme que Kant se refuse à reconnaître le rapport des phénomènes avec les objets, et qu'il prétend déduire exclusivement la portée réelle et objective des catégories de l'examen des conditions de l'aperception pure, comme il l'avait annoncé dès le début.

Mais cette déduction, Kant veut néanmoins la restreindre entre les limites de l'expérience. Le schématisme de l'imagination sensible sera, à ses yeux, le lien raccordant les concepts purs, les catégories aux perceptions empiriques, le monde réel, la nature, au monde idéal, à la pensée[2]. Sans les schèmes, a-t-on dit, les catégories seraient semblables à ces idées-fantômes du *second Faust*, à ces « mères de l'univers intelligible », trônant, solitaires et inféconde, dans les immensités désertes.

D'autre part, le moi phénoménal ou envisagé dans ses multiples états successifs, suppose le moi transcendantal, le *moi pur* considéré en dehors de toute relation empirique, dans ses lois essentielles, dans ses règles immanentes. — La difficulté maîtresse n'a point disparu : elle redouble de force. Sous chacune de nos perceptions se retrouve l'activité consciente, dans son unité organique, en fonction de phénomène et de cause tout ensemble, puisqu'en elle le sujet et l'objet coïncident. Kant lui-même montre que chaque perception se résoud finalement en un fait de conscience. Le phénomène de la perception consciente ne peut être rangé sous la catégorie de la simple

[1] Voir cependant *Elementarlehre*, II Th., 1 Abth., 1 B., I Haupst., 3 Abschn. — IIe B. *der Transcendentalen Dialektik*, 3 Haupst.

[2] *Analytik der Principien*, c. I.

possibilité : il emporte la réalité du moi. En vain Kant tâche de limiter cette réalité au fait de la représentation. Celle-ci, pour être autre chose qu'un pur néant, suppose un principe de représentation et quelque chose de représenté, un schème et un noumène. De l'avis de M. Benno-Erdmann, Kant aurait reconnu une place à part aux catégories de l'*existence* et de la *causalité*, concepts de nature primitive et irréductible. Exception déconcertante à coup sur, dans un système se réclamant justement de sa rigueur logique! Mais en tout cas, la notion de réalité doit s'appliquer avant tout au moi conscient, puisque l'aperception est la condition préalable et nécessaire de tous les types catégoriques, et que ceux-ci, par conséquent, impliquent l'existence du sujet, et toute l'activité dynamique de l'esprit dont les concepts ne sont, selon la *Critique* comme selon l'*Organon*, que le rythme vivant d'évolution interne.

C'est de la commune réaction de la sensibilité pure et de l'entendement que Kant dérive le schème. Dans sa pensée, l'imagination pure, l'imagination *a priori*, opère précisément l'association de l'entendement ou des types catégoriques, aux références de la sensibilité pure. Mais ici une réflexion s'évoque d'elle-même, en face de cette idéologie abstruse. En cette enquête, il s'agit de la représentation de l'univers concret et actuel. A l'origine du processus psychique, Kant pose les sensations, le facteur *a posteriori* de la science, unis par le moi aux intuitions pures du temps et de l'espace, ces conditions *a priori* de la connaissance sensible. Il est dans l'esprit de l'Analytique transcendantale d'allier les types de l'entendement, les concepts catégoriques à l'imagination pure : mais, comme nous en avertit un très profond exégète français de la philosophie kantienne, M. Nolen, l'imagination pure *a priori* (*die reine Einbildungskraft*) n'est, sous un autre nom, que l'application de l'entendement pur aux données de la sensibilité pure [1]. Les meilleurs criticistes allemands montrent aussi dans l'imagination le moi construisant, sans conscience, par sa spontanéité instinctive,

[1] *Rev. philos.*, août, 1876.

le monde des intuitions sensibles, tandis que l'entendement serait l'aperception consciente et réfléchie des lois suivies par l'imagination en ce processus inconscient [1].

Jusqu'ici la pensée se meut donc dans la sphère du formalisme abstrait : dans cette partie de l'explication, nous n'apercevons que l'entendement qui se conditionne lui-même. Selon Kant, le *jugement déterminant* fondé sur les catégories, sur les concepts purs et typiques de l'entendement, porte sur les propriétés tout à fait générales des choses. Le *jugement réfléchissant* tombe sur les qualités spécifiques. Dès lors l'intellection *pure* ne représentera pas encore à l'esprit les événements *individuels*, termes de nos perceptions empiriques. On reconnaîtrait la rigueur et la liaison logique de la théorie ; on s'avouerait en même temps, toutefois, qu'elle n'est pas encore dirigée vers la réalité concrète. — Mais plus bas Kant place l'alliance des conditions pures de l'expérience avec les sensations, grâce à leur condition commune, le *temps*. Par conséquent, le moi se trouve, en partie du moins, déterminé par le non-moi, l'esprit par la nature, le sujet par l'objet. A part des différences de détail, placées en dehors de la présente controverse, c'est le retour à l'interprétation traditionnelle sur un point essentiel du débat [2]. Retour partiel et quelque peu clandestin, mais d'autant plus significatif, et que toutes les atténuations des néo-kantiens n'ont pu sauver !

On sent toutes les difficultés de cette connexion des intui-

[1] Entendons là-dessus un péripatéticien moderne : « Intelligere nostrum etsi a sensibus exordium sumit, tamen primo actu suo sensum longe superat idque apprehendit ad quod nullus sensus potest aspirare, id est ens (*Sum. theol.* I, q. 88, 2). Et quidquid intellectus attingit, sub ratione entis attingit et in quantum quidque est, est intelligibile. Intelligibilitas enim rerum non est aliud nisi esse earum, in quantum se menti manifestare potest. Primum autem intellectus ens non apprehendit sub ratione essentiæ absolute necessariæ, sed sub *ratione existentiæ.* » Dr STRAUB, *De objectivitate humanæ cognitionis*. Friburgi 1887, p. 73. — Cf. PLASMANN, *Schule des H. Thomas*, III, p. 13.

[2] Cf. *Zeitschrift für Philosophie*, 1876, n° 1.

tions pures avec les sensations. Comment ces deux facteurs s'uniraient-ils sans altérer dans son essence la science transcendantale? Mais, observe le maître, la nature de l'esprit exige ce déterminisme! L'ordre des apparitions phénoménales dénonce un déterminisme plus radical : l'ordre de la pensée, les lois internes de l'aperception, supérieures à tout objet particulier. —Accordons-le, répondraient les partisans de l'ancienne métaphysique : l'élément empirique reparaît donc dans la construction générale; et, quoi qu'on dise, il redevient le premier point de départ des concepts intelligibles. Ajouter que le déterminisme des choses est fondé exclusivement sur la détermination interne de l'esprit, c'est invoquer en preuve le postulat préalable, et faire de la pensée la mesure absolue des choses. Nous reconnaissons les règles essentielles de l'aperception pure : mais Kant n'a prouvé nulle part que ces règles interdisent aux phénomènes de conditionner la pensée par leur représentation mentale, nécessairement réalisée selon les lois constitutives de la pensée elle-même. Par sa théorie de l'union des intuitions et des sensations, le grand critique a établi à sa façon la naturelle corrélation de la nature et de l'esprit.

Cette réflexion reste vraie même dans l'exégèse de certains critiques autorisés du maître. Ceux-ci remarquent, avec le Dr Witte, que « l'aperception de la variété phénoménale n'est pas œuvre de la sensibilité ni de l'association, mais de la représentation catégorique et consciente. » Reste toujours à fixer le mode primitif, spontané, de l'union des données empiriques aux types catégoriques. Sans tenir que, pour Kant, tout le contenu de la conscience est inconscient, comme l'en accuse M. von Hartmann, nous pensons que là gît une difficulté foncière de *l'Esthétique,* Kant ayant décrété l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement, avec une exagération manifeste. Si les « analogies » sont les « axiomes de la connaissance, » et non des lois de la nature, il faut cependant que la réalité s'adapte à ces lois ou se reflète en elles : sans cela, en quoi seraient-ce des règles analogiques? A la base du processus, il sera donc nécessaire de conditionner mutuellement l'intuition

par les phénomènes et la déduction catégoriale par l'intuition, de quelque façon que se fasse cette appropriation.

En outre, la question de Pistorius, posée dès l'apparition de la *Critique*, se pose encore, se posera toujours devant la pensée, malgré les éclaircissements du maître : si les perceptions du sens intime ne sont que de purs phénomènes, par qui, à qui ces phénomènes sont-ils manifestés? Question d'angoisse pour l'idéalisme transcendantal, en dépit de la distinction du moi phénoménal d'avec le moi nouménal, en dépit du dédain que certains néo-kantiens affectent pour cette interrogation. Nous ne dirions pas, avec les premiers antagonistes de Kant, que l'aperception est le noumène; nous réserverions ce titre au sujet pensant, comme à toutes les autres causes stables et déterminées des apparitions. Mais, on s'avouerait que si le moi n'est pas un noumène, la série infinie des phénomènes révélés à un phénomène de seconde instance, au moi empirique, ne présente aucun sens acceptable à la logique, à la science.

Ne serait-ce pas en ce point surtout que le mot de Jacobi demeurerait de frappante vérité? — Sans la croyance des noumènes, impossible de pénétrer dans le système de la Critique : avec cette croyance, impossible d'y rester.

Kant, et les maîtres actuels de l'école criticiste sont en cela de l'avis du maître, s'élève contre la présomption des anciens métaphysiciens donnant à leur discipline le nom d'*ontologie* : nous sommes uniquement, dit-il, en communion avec l'être par l'expérience, et celle-ci se résoud en phénomènes. Ceux-ci sont distincts de l'essence, comme les parties diffèrent du tout : conclure de celles-là à celui-ci, serait un sophisme. Quand nous disons : les *phénomènes* sont les êtres dans leur apparition sensible, et les *noumènes* expriment les êtres dans leur révélation à l'esprit, cette dernière formule ne doit s'entendre qu'au sens empirique, en tant que le noumène signifie le fond des choses manifesté en partie par les informations positives de l'expérience : ce serait s'égarer d'employer ce terme en sa signification transcendantale, comme symbole positif de l'objet perçu par la raison pure, en dehors de toute référence empi-

rique. Tout concept d'un objet purement intelligible, ajoute Kant, est une représentation à laquelle ne répond pour nous aucune réalité déterminée [1]. Les catégories, les conditions des perceptions ou le temps et l'espace, les oppositions des concepts, comme l'identité et la diversité, la concordance et l'opposition, le dedans et le dehors des choses, la matière et la forme, le possible et l'impossible, tombent uniquement sur les phénomènes [2].

La tendance spontanée de la raison est déjà contraire à ces vues; et nous savons à présent la valeur de cette opposition. Mais l'analyse consacre et sanctionne son verdict. Sous quelque forme qu'on l'envisage, et quelque nature qu'on lui attribue, toute apparition phénoménale, toute perception sensible, toute synthèse consciente s'imposent à l'esprit avec leur détermination actuelle, avec les éléments qui les constituent. Le nier, ce serait, du même coup, achever la ruine de toute science, même subjective : en effet, pour parler avec M. Renouvier, « le principe d'identité est toujours nécessaire à la position et au jeu des relations » [3].

Or, le « noumène », le foyer des apparences, « l'inconnu », que H. Spencer consent à reconnaître sous les accidents, ne peut qu'être déterminé à son tour, pour les mêmes motifs. Dès

[1] *Elementarlehre*, II Th., 2 Abth., 2 B., 2 Haupst , 6 Abschn.

[2] En termes excellents M. Rabier applique ces considérants aux catégories de Kant. « Les formes des catégories de l'école criticiste existent-elles à titre de lois? demande M. Rabier. Mais une loi n'est rien indépendamment des faits dont elle exprime la manière d'être constante. La loi de la gravitation a-t-elle une existence quelconque en dehors des corps qui gravitent?... Si les catégories, au lieu d'être dégagées par l'esprit des données de l'expérience, où elles ont leur fondement, sont imposées par l'esprit aux données de l'expérience, alors c'est l'esprit qui crée de toutes pièces les relations que nous apercevons entre les objets : c'est l'esprit qui fait les objets semblables, dissemblables, uns, divers.... Comment admettre une semblable conséquence? Est-ce la pensée de Newton qui a créé la gravitation universelle? Et la vérité n'existe-t-elle que du moment où elle nous est connue? » *Ouv. cit.*, pp. 280-281.

[3] *Logique générale*, III, p. 7 suiv.

qu'un être est réalisé et aussi longtemps qu'il l'est, il emporte un mode de subsistance et d'action fixe et précis. Chaque série de manifestations dépend de celles qui l'influencent et, en un sens, de leur ensemble total. Chaque phénomène est à la fois régi par ses facteurs internes et par le système entier des forces cosmiques. La connaissance complète d'un seul atome et d'une seule conscience nous donnerait celle de notre planète.

Les principes de détermination et d'ordre immanent et dynamique, les lois dialectiques d'identité et de contradiction sont, certes, des formes régulatrices de la perception, des lois logiquement nécessaires, comme l'accorde Kant. Ce sont, de plus, les lois de la réalité. Si on leur a donné le nom de principes transcendants, c'est pour signaler la nature directe et comme immédiate de leur apparition à l'esprit, dès qu'il prend conscience de lui-même. Mais cette perception consciente, quoique générale et indistincte, est déjà une première expérience faite sur la vivante réalité du moi, et c'est de cette expérience et des intuitions spontanées qu'elle implique que les principes sont les expressions primordiales, corollaires de la notion de l'être lui-même.

On ne les appellerait des lois *a priori* que pour indiquer leur degré suprême de simplicité et d'abstraction, et, comme conséquence, leur universelle extension à tous les êtres, à tous les phénomènes, à toutes les modalités, à part de toute expérience ultérieure. Pour découvrir leur vérité à la pensée, ces principes ne requièrent que l'analyse logique de l'idée d'être, mais à la condition préalable de l'aperception que le moi a de lui-même, et dans laquelle, pour parler la langue du criticisme, on montrerait, tout à la fois, le premier *a priori* et le premier *a posteriori*, le fait primitif et la perception fondamentale.

On ne répudierait ces conclusions qu'en déniant à la raison, à la représentation même, son actuelle détermination : ce qui serait l'avènement du nihilisme mental. Le criticisme entend statuer la primauté de l'esprit dans le fait de la connaissance : en ce sens, il se flatte d'étendre aux choses les lois psychiques. De ce point de vue, il ne pourrait se refuser à transporter à chaque

être, à chaque phénomène, la loi de détermination sans laquelle ni les sensations, ni les intuitions du temps et de l'espace, ni les concepts catégoriques ne seraient concevables en eux-mêmes ou en fonction de faits psychiques. Dans le champ de l'assimilation phénoménale, Kant reconnaît « l'unité primitive et synthétique de l'aperception », supérieure d'après lui aux catégories dont elle constitue le fondement. Elle est « le point culminant auquel se rattachent toute opération mentale, toute logique même, et toute philosophie transcendantale, puisqu'elle est l'entendement lui-même [1] ». Or, toutes ces attributions sont inintelligibles, dès qu'on restreint la loi de détermination au seul « phénomène » de la représentation, isolée de la raison qui le réalise. L'esprit, dans cette hypothèse, se résoudrait en un fantôme insaisissable. Il perdrait jusqu'à sa nature propre; et le fait de la représentation s'y laisserait concevoir aussi peu que dans le cas de la négation formelle du principe de contradiction et d'identité [2].

En toute cette théorie, c'est toujours le dualisme, l'antinomie de l'intuition empirique et de la connaissance pure qui inspire le philosophe [3]. La chose en soi, le noumène transcendantal, est l'essence de l'être, telle qu'elle apparaîtrait à la raison pure. Nous ne nions pas que cette essence, prise dans sa totale compréhension, ne présente une réalité plus complexe que l'essence se révélant à notre pensée, déduisant la nature des choses de leurs propriétés et de leurs rapports multiples. L'essence est une, entière et indivise; et nous n'arrivons à la connaître que par des inductions successives, d'une façon générale et toujours incomplète. — S. Thomas observe que si la substance est anté-

[1] *K. d. r. V. Elementarlehre.* Transcendantale Doctrin der Urtheilskraft. III Haupst. — Von dem Grunde der unterscheidung aller Gegenstande uberhaupt in *Phænomena und Noumena.*

[2] Voir, dans l'ouvrage précité du Dr Witte, le développement très solide de ces vues fondamentales contre les néo-kantiens repoussant le concept de l'*âme*, à titre de substance, et la notion du *noumène* en général.

[3] Peut-être Ueberweg, Trendelenburg, Wundt lui-même, n'ont-ils pas assez tenu compte de ce dualisme, au jugement du Dr Witte.

rieure en fait à ses manifestations, celles-ci, cependant, restent les intermédiaires grâce auxquels notre intelligence s'élève à l'appréhension de leur cause interne, du fond essentiel des êtres, du type spécifique nécessaire et universel. Seulement, et ceci la critique l'a trop méconnu, l'être est un; et comme Kant le remarque lui-même, « il n'y a rien de fortuit dans la nature[1]. » Dans l'être comme dans l'esprit, il n'y a aucune antinomie définitive : cela ressort des lois universelles de l'ordre immanent et de la détermination des choses. Les phénomènes manifestent la substance d'une manière empirique : par leur observation et leur analyse, l'intellect se porte à une connaissance synthétique, partielle mais fidèle, en de justes bornes, du principe d'où émergent les apparences : ce noumène empirique n'est pas le noumène transcendantal, en sa complète réalité, mais il constitue plus qu'un concept-limite; il fournit un concept essentiel, exact en ses traits positifs et sans trêve perfectibles. C'est un concept qui ne se laisse pas exclusivement ramener aux formes mentales, mais basé à la fois sur celles-ci et sur la nature de l'être : il est donc objectif, bien qu'il ne présente point l'objectivité entière qu'atteindrait l'esprit s'il avait l'intuition pure et adéquate de la substance. C'est une représentation circonscrite, à laquelle, par une induction légitime, la pensée rattache le noumène transcendantal, qui en constitue une fonction plus développée, souvent inconnaissable en son intégrité réelle.

De l'avis de M. B. Erdmann, l'un des savants les plus versés dans la philosophie du maître, Kant n'aurait jamais mis en doute l'existence des noumènes et leur part de causalité à l'égard des phénomènes. Selon d'autres kantiens, toutefois, le réformateur aurait varié sur ce point. Quoi qu'il en soit, Kant ne consent pas à donner aux lois engendrées par les procédés que nous venons de rappeler le nom de principes *constitutifs*. Il réserve cette appellation pour les vérités mathématiques et abstraites, en lesquelles l'esprit lui-même crée l'objet intelligible, tandis

[1] *K. r. d. V.*, II Th., 1 Abth., II B., 2 Haupst., 3 Abschn.

qu'il range parmi les principes *régulateurs* ceux qui disciplinent la pensée. Mais les lois dérivées de l'observation et de la comparaison des phénomènes et des propriétés révèlent, en partie du moins, le fonds intime des choses. Ce sont donc des principes constitutifs et réels au même titre que les vérités mathématiques, bien que d'une façon différente. Ces dernières aussi présupposent les conditions des nombres et ces conditions sont indépendantes de la réaction de l'esprit. D'autre part, en un sens légitime, la raison engendre, elle aussi, ses conceptions. Les équations et les théorèmes ont un caractère d'abstraction moins grande que les principes métaphysiques. Mais les uns et les autres sont basés sur les rapports constatés des choses. La géométrie à quatre dimensions elle-même ne se concevrait qu'en tenant compte des éléments suggérés par l'observation.

Kant reproche à Hume de n'avoir pas étendu son scepticisme jusqu'aux vérités mathématiques, par une réserve d'esprit dévoilant la faiblesse de l'empirisme absolu. En stricte logique, malgré la manifeste différence des vues, l'analytique kantienne aboutirait à la négation des mêmes lois, en ce sens qu'elle leur enlève toute objectivité interne.

Les perceptions sensibles et les faits de conscience, en leur totalité, se présentent à l'expérience comme à la raison, à titre de faits impliquant une nécessaire dépendance à l'égard de leur cause ou du noumène. D'autant que ces données se combinent aux formes pures de l'*espace* et du *temps*, elles deviennent pour Kant des phénomènes (*Erscheinungen*). D'autre part, Kant reconnaît que l'expérience et l'observation des phénomènes ne sont possibles qu'à condition d'admettre, comme forme innée de la pensée, les *catégories* de quantité, de qualité, de modalité et de relation. Grâce à ces catégories, par la contraignance de son instinct spontané, l'esprit relie le sujet et l'attribut, préalablement à toute expérience, et il forme ainsi les jugements dits synthétiques *a priori*, amplifiant la notion du sujet et servant de base à tous les principes de la logique, de la métaphysique et des mathématiques. En vertu de tout son

système, le critique ne peut reconnaître à ces types et à ces lois qu'une portée purement subjective. Le principe dit de contradiction ne présente pas lui-même de valeur objective pour Kant. C'est en ce sens qu'il a écrit : « Les éléments divers de l'intuition doivent être donnés antérieurement à la synthèse de l'entendement, et indépendamment de cette synthèse, bien que le comment nous soit inconnu » [1]. Mais si subjective qu'on la conçoive, la catégorie de *relation*, appliquée aux perceptions, institue entre celles-ci et leurs causes un rapport intrinsèque de corrélation mutuelle. Se basant sur une vue évidente de la raison autant que sur la plus immédiate des expériences, sur la causalité du moi à l'égard de ses intuitions conscientes, l'esprit entend que toute manifestation doit être contenue en sa cause, n'importe la nature de la cause, n'importe la genèse de cet effet, très souvent ignorée, et le mode de représentation mentale de ce rapport. De la sorte, jusque dans la dépendance du concept à l'égard du phénomène, se révèle le fondement de l'objectivité générale de toute connaisssance. — Kant explique la formation des jugements synthétiques *a priori*, base de toutes les sciences, par un instinct associant les faits d'expérience aux types générateurs de la connaissance. Cette synthèse fatale serait déjà, de tout point, contraire à la nature rationnelle du moi. Mais, à moins de sombrer dans le hasard, elle doit plonger ses racines dans le fond intime de l'esprit. Cette dépendance primitive découvre l'objectivité foncière du phénomène à l'égard du noumène, des manifestations, d'elles-mêmes éphémères et successives, à l'égard de l'être qui leur sert de sujet, ou, si l'on préfère ce terme, d'antécédent. Voilà la sanction dernière de l'objectivité dans la subjectivité, que Kant et les criticistes reconnaissent. — Impossible, dès lors, de concevoir scientifiquement les phénomènes, si ce n'est comme des *effets* naturels à l'égard de leurs facteurs : la représentation elle-même est une conséquence de l'aperception consciente et synthétique, qu'on envisage celle-ci selon la théorie criti-

[1] *K. d. r. V.*, *Elementarlehre*, 2 Th., 1 Abth., 1 B., 2 Haupst.

ciste, dans sa forme empirique ou dans sa forme *a priori*, comme la source des perceptions concrètes et particulières, ou comme la faculté transcendantale de l'entendement. On appliquerait un raisonnement pareil aux faits d'imagination et de reproduction, tels que les accepte Kant. Dans toutes ces démarches psychiques, l'événement se laisse concevoir uniquement comme conditionné par la faculté correspondante et tout ensemble comme le terme de celle-ci. Simple objectivité dans la subjectivité, répéteraient les criticistes! Mais qu'on aille au fond du problème, et l'on se convaincra que cette objectivité logique est telle que, dans l'ordre de la pensée, elle présuppose une dépendance réelle et ontologique, constitutive par rapport à l'esprit, synthétisant, conservant et reproduisant ses perceptions. Ce serait considérer la moitié de la question que d'en voir le seul aspect représentatif.

Or, les faits de conscience que nous venons de mentionner expriment les modifications du moi ; elles permettent des conclusions sur la nature de celui-ci, se réflétant dans ses actes internes, en vertu de la loi du déterminisme interne, mise par Kant en une si vive lumière. Les données de la sensibilité offrent de multiples et manifestes connexions avec leurs objets. Nous l'avons rappelé : entre les états internes et ces derniers, la psychophysique détermine les rapports invariables et nécessaires, objectifs par conséquent. Les principes métaphysiques, les conclusions rationnelles et psychiques sont, à leur tour, basés sur ces intuitions et vérifiés par l'unanime observation dans les diverses séries des êtres. Essayez de nier, en pratique, ce consensus des sensations, des sentiments, des lois d'évidence et des déductions fondamentales qu'en tire la raison ; décrétez que, désormais, c'est à la *seule* pensée qu'il est réservé de statuer sur les nécessités du corps, sur la vie mentale, sur l'ordonnance de l'existence sociale, au lieu de prendre en même temps conseil de l'observation, de la *réalité*. La réalité se vengera par la désorientation croissante, et, bientôt, par la suppression des expérimentateurs, en conflit avec la nature sous prétexte de critique.

La subordination des phénomènes aux noumènes, et des perceptions à leurs objets, n'est donc pas une simple loi régulatrice de nos pensées : elle s'atteste comme règle constitutive et universelle, vérifiée dans les concepts, mais préexistant dans la nature. Si on la nie, la déduction des catégories elle-même n'a plus de raison d'être ; et la genèse des jugements synthétiques *a priori*, en laquelle, *à son point de vue,* Kant mettait l'essence de la métaphysique, devient un cas fortuit, et, pour parler avec le critique, une « apparition sporadique ».

Les néo-kantistes invoquent la tendance, la spontanéité organique de l'esprit, pour justifier l'emploi des catégories ; après tout, Kant n'a pas assigné d'autre base à la contraignance instinctive de la pensée en ce point capital. Mais la portée infaillible des tendances primordiales chez tous les êtres est une loi universelle : elle est objective comme l'être et la réalité. Elle n'est concevable que sous cette forme. C'est pour cela que, d'une façon explicite ou subreptice, tous les philosophes et Kant lui-même finissent par introduire dans leurs théories ce fait irréductible qu'ils auraient dû inscrire à la base.

Seulement — et ceci est d'importance souveraine — dans la raison, la tendance primitive, au lieu d'être un instinct aveugle, un pur sentiment, est, au contraire, une spontanéité consciente de sa légitimité, et allant d'elle-même à l'analyse, à la démonstration de la vérité dont elle porte en elle le pressentiment. Au nom de cette évidence rationnelle, résultat de la réflexion, aussi bien qu'au nom de l'impulsion incoercible de la pensée, nous rattachons l'événement à son principe, le phénomène au noumène, bien que le fond adéquat de ce dernier nous demeure inaccessible.

Fréquemment la nature intime et complète du phénomène reste d'ailleurs aussi mystérieuse, aussi controversable que le noumène. On ne répudierait l'existence de ce dernier qu'à condition de rejeter l'apparition phénoménale : et nous serions en ce cas sans point d'appui pour l'œuvre analytique elle-même. — Dans l'ordre sensible aussi bien que dans l'ordre psychique, l'esprit se distingue de l'objet de ses perceptions et des lois

de la raison et de la volonté, dont il est le sujet et le serviteur. D'une façon universelle, la contraignance logique suppose la détermination interne. En ce sens, l'analytique s'appuie à l'ontologie, et nous livre de celle-ci une connaissance partielle maïs indéniable.

IV

L'objet de nos jugements, continue le critique, peut être donné dans la perception sensible ou dans l'activité interne. Dans le premier cas, c'est un simple fait empirique ; et dans le second, l'objet se confond avec le moi individuel : dans l'une et l'autre hypothèse, pas de place pour une connaissance vraiment scientifique, relevant de la raison pure. Le fond, la cause de ces aperceptions restent pour l'esprit une pure inconnue. N'existe-t-il point de réalité, d'objet, à part de nos perceptions? Nous n'avons pas le droit de nier cette possibilité. Cette réalité serait précisément l'objet en soi, le *noumène*. Mais de celui-ci, nous ne savons rien.

Or, Kant a reconnu l'aperception synthétique des choses, ramenant le divers à l'unité, comme le fait psychique fondamental. Il ne peut donc dénier à la raison la connaissance du type spécifique, que parce qu'il scinde cette faculté en deux facteurs hétérogènes : la faculté d'engendrer le concept général, et l'intuition des réalités. — Ce dualisme est violent et contraire au sens intime, témoignant de l'unité substantielle du moi. Mais, en outre, Kant se voit forcé de réunir les deux coefficients par un acte d'instinct inconscient. Combien ce dernier remplace mal l'abstraction spontanée où Aristote mettait l'acte propre de l'intellect dans la connaissance fondamentale de l'espèce et des propriétés des êtres, et aboutissant, en fin de compte, à réaliser l'aperception rationnelle de l'unité dans la diversité. Cette abstraction originelle, le moi conscient l'a réalisée dès l'éveil de la raison. Kant admet la nécessité des concepts catégoriques. Il ne se refuse pas à reconnaître celle du processus abstractif de l'esprit. Les critiques l'ont noté : pour le maître, le concept général de l'être équivaut au noumène;

ces termes se convertissent. La science de la chose en soi ne peut donc, à certain degré, être déniée à l'esprit; et pour être incomplète, cette science n'en est pas moins positive. Pour être assimilés par le sujet, les états de conscience, les principes métaphysiques, constituent cependant à l'égard du moi des déterminations despotiques, auxquelles il ne peut se soustraire et qui, par conséquent, se posent devant lui en fonction d'objet.

Signes indicateurs de l'objet à l'égard du moi, les propriétés individuelles données dans la perception, les formes du temps et de l'espace, les types spécifiques, les catégories ou notions rationnelles ne se laissent pas isoler de leur cause interne, de leur noumène. En celui-ci, le grand critique consent à voir un « concept-limite, » (*Grenz-Begriff*) comme il s'exprime, incapable toutefois de nous renseigner sûrement sur la nature de l'objet, dérobée à l'intelligence. — Mais, en tout état de cause, ce « concept-limite » implique un rapport fixe et ordonné entre les phénomènes et l'objet en soi. Un kantiste entre tous illustre, Helmholtz, réduit tout le jeu des forces cosmiques à des relations mutuelles, représentées par des concepts de cette espèce. D'évidence, ces invariables relations se retrouveront avec une égale nécessité dans toutes les manifestations typiques de la cause. En provoquant le retour de ces effets selon les règles de l'expérience et de l'induction scientifique, l'esprit précisera avec une rigueur croissante le « concept-limite » du noumène : il arrivera à y rattacher les phénomènes comme à leur fond permanent. Quelque nom qu'on donne à celui-ci, c'est un principe d'énergie déterminée, indépendant de notre esprit, un « objet, » enfin. Le lien qui rattache les phénomènes les uns aux autres, dans la raison, dépasse les représentations isolées, les condense en des synthèses naturelles : ces synthèses ne sont pas le produit exclusif de nos facultés, elles s'imposent à celles-ci. Elles sont à leur égard une cause distincte de leur fonctionnement, puisqu'elles les commandent et les régissent. Il est vrai : toutes ces constructions n'épuisent pas l'objet; et par leur imperfection, elles serviraient plutôt, comme Kant s'en exprime, à prévenir les

errements d'une conviction prématurée qu'à agrandir le cadre de nos connaissances positives. — En fait, elles servent à ces deux fins.

L'esprit humain est un organisme comprenant nécessairement, au début, les facteurs de l'expérience, puisqu'il est tourné, par sa nature et par sa tendance interne, vers le monde et vers le moi. Pour leur donner un *contenu réel* et les sortir des fantômes de l'abstraction, Kant s'est vu forcé de rapprocher des types catégoriques les schèmes ou les déterminations empruntées à l'expérience. Les catégories *pures* sont d'elles-mêmes en dehors de la réalité : les catégories *mixtes* seules sont valables pour la connaissance des choses. A bien les entendre, elles ne différeraient point des idées typiques de la métaphysique traditionnelle, synthèse d'éléments empiriques, fournies par l'observation de la nature, et de la réaction spontanée de l'entendement. — Au reste, comment Kant est-il parvenu, en définitive, à statuer les catégories? Ç'a été, grâce à l'analytique transcendantale, à la décomposition des processus intellectuels. Mais ceux-ci ont d'abord apparu au penseur dans leur application aux phénomènes extérieurs et aux événements de conscience. Le moi pur et nouménal est conditionné par le moi phénoménal tout autant qu'il conditionne lui-même ce dernier. Pourquoi isoler, au nom d'un intellectualisme contraire à l'organisme mental dans son unité intégrale, deux coefficients inséparés dans la réalité? — A cette question il ne suffit plus de répondre que, dans la critique de la raison, il faut envisager celle-ci *a priori*, à part de toutes manifestations étrangères. L'esprit humain n'est pas une *raison pure*, mais une raison régie par les choses. Les phénomènes tributaires du temps et de l'espace, et les innombrables rapports que ces notions emportent, ne sont pas étrangers au mécanisme de l'esprit : ils peuvent être distingués de ce dernier dans leur multiplicité successive, et cette isolation permettra d'exprimer les fonctions spéciales et universelles de l'entendement. Mais construire sur celui-ci seul toute l'idéologie, toute la métaphysique, c'est mutiler la dynamique intellectuelle, telle que la

révèle la nature propre de l'espèce humaine; c'est créer une philosophie transcendantale, certes, mais à coup sûr, antihumaine, fantaisiste, en sa visée essentielle.

Kant lui-même s'est vu amené à la reconnaître. Il relève, dans l'Introduction à la *Critique de la Raison pure*, la stérilité des efforts tentés par les métaphysiciens pour orienter leurs concepts du côté de la réalité. Il annonce que sa réforme consistera à rechercher si ce n'est pas plutôt la pensée qui règle les objets, « du moins, ajoute le critique, pour autant que ces objets tombent sous notre connaissance. » Qui ne le voit? Cette restriction, trop laissée dans l'ombre, ramène de fort près la discussion aux termes où les péripatéticiens l'avaient posée toujours. Elle rend hommage à leur perspicacité, mais elle enlève à l'essai de restauration de Kant quelque chose de sa nouveauté. Lorsque le critique conclut ensuite : « les choses sont pour nous comme nous les pensons; voilà ce qu'on peut affirmer *a priori*, » il oublie que la conclusion présente un autre sens encore : les choses sont comme nous les pensons, conformément aux déterminations des choses elles-mêmes; telle serait, en bonne critique, la juste formule.

Elle recevrait une nouvelle justification d'un autre considérant relevé fort justement par les derniers exégètes de Kant. Après avoir prononcé que l'objet en soi ne tombe sous les prises d'aucune catégorie, Kant avoue qu'il est cause des phénomènes, mais une cause à jamais inconnaissable. — « Nous avons vu qu'en admettant l'existence des choses en soi, note M. Benno Erdmann, Kant se met en contradiction avec ses propres théories, et que pourtant cette existence se trouve immédiatement impliquée dans le double concept qu'il se fait de l'objet des sens, postulée par la catégorie même de la réalité ». — M. Debon dit pour son compte, en appliquant ces paroles si graves au double concept du moi empirique et du moi nouménal ou pur : « L'aperception du moi « je suis » doit impliquer l'existence liée empiriquement à la perception : et du coup, nous voilà loin du moi logique. C'est qu'il y a bien là, en effet, une contradiction de Kant : l'existence doit être pour

lui une catégorie, et d'un autre côté, comme position des choses, elle ne saurait en être un attribut. Les faits font violence au système : la réalité du moi est par le fait même de la conscience. Mais Kant pouvait-il le reconnaître? [1] »

Une critique indépendante le reconnait, en tout cas. Dans la personnalité humaine, le moi pur ou le fond permanent de la conscience coexiste à ses déterminations multiples : dans les phénomènes particuliers, la chose en général, le type spécifique coexistent aux caractères individuels. C'est le rôle de l'esprit de distinguer ces éléments. Mais ce serait une illusion contraire à la nature, opposée à la bonne méthode scientifique, de les séparer et d'édifier soit une doctrine exclusivement empirique sur les attributs singuliers, soit une doctrine idéaliste sur les facteurs universels. Prononcer avec Kant que la connaissance est une synthèse de représentations subjectives, c'est se heurter en fin de compte, à la catégorie de la réalité, de l'existence et même de la causalité en ce qui concerne les objets en soi ou les noumènes, sources des phénomènes, et à la réalité du moi affirmée dans l'aperception consciente. Il ne sert de rien de dire que la critique n'est pas faite pour accroître la somme de nos connaissances, et que son rôle consiste à nous protéger contre l'intempérance du dogmatisme. — Éviter celle-ci est le premier devoir du penseur. Mais que la critique, de son côté, n'augmente pas le contingent de nos erreurs par une intempérance égale à celle des dogmatistes, et plus funeste mille fois puisqu'elle est contraire à la tendance primitive de la raison, qui va de sa nature à pénétrer les rapports réels des choses! Opposer à cette naturelle prédestination de l'esprit l'assertion que par une sorte d'illusion innée, d'*amphibologie*, pour parler avec le maître, la pensée transporte aux données de l'expérience les caractères *a priori* des catégories de la raison pure, c'est renforcer encore l'absurde hétérogénéité des facultés psychiques que nous avons relevée déjà. C'est, en outre, sortir gratuitement des limites de l'expérience, à propos du

[1] Voir l'étude profonde de M. A. Debon : *Revue phil.* Août, 1881.

fait le mieux constaté par une observation unanime : la correspondance définitive des facteurs complexes qui constituent les êtres dans leur unité interne et dans leur détermination organique. C'est dépasser, méconnaître les phénomènes et prononcer de la façon la plus inattendue sur les conditions de la chose en soi, de l'inconnaissable noumène...

V

L'originalité de Kant, dans sa théorie des jugements, ne consiste pas uniquement à décréter l'antithèse de l'empirique et de l'intelligible, de la sensibilité et de la raison. Le formalisme excessif du réformateur l'a conduit à ne voir dans les jugements analytiques ou « explicatifs » qu'une pure répétition, sous une autre forme, de la notion du sujet [1]. En dehors des définitions formelles et nominales, l'analyse positive des propriétés du sujet de la perception, signalées par les sens à l'entendement, livre à ce dernier une connaissance extensive du terme mental, de sa nature et de ses rapports, au même titre que les conceps dits synthétiques. Nier que l'expérience puisse fournir à l'esprit la matière de jugements nécessaires et universels, c'est de la part de Kant une pétition de principe qu'il n'a jamais réussi à justifier, et reposant seulement sur le postulat des deux facteurs « hétérogènes », de l'observation et de l'intuition intelligible. Les critiques en tombent généralement d'accord aujourd'hui. — Les énoncés mathématiques sont des formules plus ou moins immédiates d'équivalence des quantités et des concepts géométriques. Ainsi en est-il des additions et autres opérations numériques, dont le résultat final exprime l'égalité des divers facteurs ou leur proportion respective. Pour citer l'exemple de Kant, — devenu presque banal — la somme 12 contient si peu des éléments différents des composants 7 et 5 qu'au fond elle leur est identique, comme le montre le schème bien connu (1 + 1 + 1 + 1

[1] *K. d. r. V.* — Einleit., V.

+ 1 + 1 + 1) + (1 + 1 + 1 + 1 + 1) = 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 [1]. La formule de « la distance la plus courte d'un point à un autre attribuée à la ligne droite » n'est pas, comme l'assure Kant « une addition complémentaire qu'aucune analyse ne peut faire sortir du concept de la ligne droite ». Le théorème est-il d'évidence immédiate ou médiate ? sur ce point les mathématiciens se divisent. Qu'on définisse avec Euclide la ligne droite « celle qui repose de la même manière sur tous ses points » ; ou avec M. de Tilly « celle où la position de deux points détermine la position de tous les autres » ; il paraîtrait manifeste que l'attribution de « la plus courte distance entre deux points » sort de ces notions par voie d'analyse plus ou moins directe et n'y ajoute par conséquent aucun élément étranger, tout en amplifiant le concept de la droite [2].

Faut-il mentionner les autres exemples choisis par Kant comme types des jugements synthétiques *a priori ?* L'axiome newtonien de l'égalité de la réaction et de l'action est généralement regardé comme une loi synthétique, basée sur l'expérience. Mais ce serait également un principe analytique de mécanique pure, donnant un développement nouveau à ces deux notions, dans leur relation mutuelle. – La loi de la permanence de la même quantité de matière dans les changements du monde corporel, formulée par Lavoisier et dans laquelle Kant signale aussi l'addition *a priori* d'un élément non contenu dans le concept de la matière, serait envisagée par les physiciens comme une vérité synthétique fondée sur des observations et des inductions empiriques, d'une part, et, d'autre part, sur des raisonnements analytiques assez développés. — A notre sentiment, selon le point de vue, ces principes relèveraient de l'observation et de la synthèse autant que de l'intuition et de l'analyse. Mais dans tous ces exemples l'intuition rationnelle présuppose l'examen préalable des faits

[1] Cf. TONGIORGI, *Logica*, p. 328. Bruxellis. Goemare.
[2] DELBOEUF, *Prolégomènes philos. de la Géométrie*. Liège, 1860, p. 182.

individuels [1]. Rien de plus arbitraire que la prétention de soustraire ces divers cas aux lois de l'expérience et d'en faire des jugements synthétiques *a priori.*

VI

Les vues que nous venons d'entendre sont étendues par Kant à la métaphysique entière.

Qu'est-ce que la métaphysique, demande Kant, si ce n'est l'effort spontané, invincible de notre raison non seulement à analyser les concepts que nous formons *a priori* des choses, mais à étendre notre connaissance, grâce à l'usage de principes ajoutant au concept quelque caractère qui n'y était pas renfermé, de façon qu'au moyen de jugements synthétiques *a priori*, l'esprit s'avance jusqu'à un point où l'expérience n'est plus possible [2].

Les premiers disciples de Kant, Schutz surtout, ont bien compris l'anomalie de la tendance de la raison à dépasser les limites naturelles de ses connaissances. Ils ont cherché à en rendre compte. Cet effort accuse de nouveau avec une évidence fâcheuse le dualisme inhérent au système, et, selon nous, son vice fondamental : l'oubli du principe générateur de la détermination et de l'ordre immanent des choses, dans la sphère de l'activité spontanée surtout. Il faudrait en dire autant de la tendance naturelle à l'esprit, selon Kant, à prêter aux données empiriques et aux intuitions de la sensibilité les caractères des principes de l'entendement [3].

Voilà l'*illusion ontologique*. — Les intuitions d'ordre sensible, auxquelles se borne exclusivement le savoir de l'homme, ne peuvent suffire à son esprit, assure le critique. C'est précisément la tendance de la raison pure de dépasser spontanément les données de l'expérience, en posant les trois *idées* synthé-

[1] Voir M. MERCIER, *Traité de la connaissance certaine*, p. 171 sqq. Louvain.

[2] *Kritik der R. V.* — Einleitung, V. — *Beschluss der Transc. Aestetik.*

[3] *Analytik der Principien.* Anhang der III Kapitel.

tiques du *moi*, du *monde* et de *Dieu*, bases de la *Dialectique transcendantale*. — La raison s'interrogeant sur la nature de l'univers se prononce en des sens opposés : elle affirme à la fois qu'il a des bornes dans le temps et dans l'espace, et qu'il n'a pas de bornes ; que les éléments des choses sont simples, et qu'ils sont composés ; qu'il existe dans le monde un principe libre, et qu'il n'existe pas de principe de ce genre ; que l'apparition et l'évolution des choses exigent une cause nécessaire, immanente ou extérieure à ces choses, et qu'il n'existe aucune cause nécessaire de ce genre. Ces antithèses, ces *antinomies*, comme les appelle Kant, se laisseraient concilier grâce à la distinction des phénomènes et des noumènes. On dirait, en ce sens, que la finité et l'infinité du temps et de l'espace tombent sur de simples phénomènes, et qu'il serait interdit de conclure de ceux-ci aux noumènes. Les oppositions de la psychologie affectent, aussi, nos seules représentations, et ne peuvent être étendues aux choses : ainsi de l'unité, de la spiritualité, de la liberté et de l'immortalité de l'esprit, envisagé en son fond intime. Les théorèmes de la vieille psychologie sur ces points seraient, selon Kant, de purs *paralogismes*. La raison peut contester ces attributs au moi temporel, sans être pour cela en droit de les nier du moi nouménal ou supérieur. Ainsi, enfin, de la contingence du monde, admissible au point de vue de l'existence phénoménale ; et de la nécessité de l'univers, proclamée au point de vue supérieur. — Dans toutes ces vues Kant montre des règles disciplinant notre pensée ; ce serait dépasser les justes limites de la connaissance d'y voir des principes constitutifs des choses, sanctionnés par une démonstration apodictique.

Nous examinerons, dans la troisième partie de cette Étude, la valeur des arguments dont se réclame la métaphysique traditionnelle pour statuer la limitation du temps et de l'espace, la simplicité de l'esprit et ses corollaires naturels, la liberté et la spiritualité, enfin la contingence du monde et l'existence d'une cause nécessaire et absolue.

Actuellement, ce sera assez de remarquer une fois de plus,

à propos des antinomies de la Raison pure, ces antithèses du système kantien. — Hamilton le notait déjà : rien ne serait plus opposé à ce que l'unanime expérience, l'observation interne et la raison nous ont appris sur l'organisation des êtres de la nature, dans leurs manifestations phénoménales, que cette tendance universelle de la raison à dépasser le cycle des choses sensibles, si, en fait, celles-ci épuisaient la sphère de la connaissance [1]. Nulle force ne peut être constituée en conflit essentiel avec elle-même : c'est le principe générateur de toute science ; c'est, avant tout, la loi fondamentale du déterminisme, où Kant met le pivot de toute psychologie. L'infaillibilité des tendances primitives et la primauté des manifestations de la spontanéité sont la conséquence directe de cette loi. Introduire en celle-ci une exception pour l'esprit humain, c'est méconnaître l'uniformité manifeste des conditions cosmiques dans le produit le plus élevé et le plus parfait de la nature : c'est accréditer entre les tendances de la raison et les rapports des choses un antagonisme aussi arbitraire, aussi anti-scientifique qu'entre les phénomènes et les noumènes. C'est, enfin, consacrer l'aberration mentale stigmatisée si fréquemment par Kant lui-même, lorsqu'il reproche à l'ancienne métaphysique d'outrepasser les limites de l'expérience et d'aboutir de la sorte à un domaine idéal, supérieur à la nature, mais inaccessible à la connaissance, bien que requis cependant par la pensée elle-même pour l'achèvement de son œuvre. Cette observation suffit ici [2].

VII

Rappelons sommairement les caractères d'objectivité des concepts de substance, de causalité et de finalité, sur lesquels porte surtout l'examen des criticistes.

[1] HAMILTON, *Fragments ;* trad. L. Peisse, p. 23.

[2] Nous reviendrons d'une façon plus explicite sur les applications de ces vues, pp. 439-693.

L'appréhension de nos états internes et l'observation des phénomènes du dehors nous ont montré, en nous-mêmes et dans les êtres distincts de nous, un fond persistant, substrat dominant et conditionnant en partie les phénomènes changeants et successifs. La nature de ce sujet coexistant aux contingences accidentelles nous restera cachée en sa totalité adéquate; mais son existence, sa réalité ne se laisseraient nier qu'au nom de l'esprit de système [1]. On se représentera toujours avec justesse la force active comme un foyer central, identique à soi-même, dont les phénomènes sont les expansions diverses. En ce sens, l'on dirait avec un récent exégète moniste du concept de la substance : « Tout ce qui se manifeste est substance, et toute substance se manifeste par un phénomène quelconque » [2]. Supposons qu'une matière unique se retrouve dans les corps simples : les groupements de cette matière ne se différencient pas moins, sous l'action des énergies spécifiques, en séries distinctes, existant chacune en soi, réalisées dans les individus sans nombre. Les actions, les affections, la durée, la forme de celles-ci sont solidaires les unes des autres : mais leur existence et leur distinction numérique restent intactes dans cet incessant conflit [3]. Qu'on mette la substance indépendante dans les atomes, les cellules, les organes particuliers,

[1] Voir les solides éclaircissements sur l'absolu dans l'ouvrage cité de M. P. Vallet, pp. 34-79.

[2] ROISEL, *La substance*. Paris, Germer Baillière, 1881, Introd. — L'auteur reste exclusivement placé au point de vue de la substance matérielle.

[3] Plurimum confert ad substantiæ et accidentis conceptum formandum et declarandum sui ipsius cujusque contemplatio. Se enim quisque videt post innumerabiles actiones et passiones multorumque annorum vicissitudines eumdem manere seque causam et subjectum harum omnium mutationum fuisse. Intellectus porro hoc modo non solum substantiam ab accidente distinguit, sed videt etiam ipsorum accidentium diversissimos gradus reperiri mutabilitatis, aliorum diu sustantiæ inhærentium, aliorum in puncto temporis pœne præterfluentium. — Licet igitur substantiam non per se possimus intueri, tamen per exteriores ejus actiones et passiones aliasque apparentias claram et distinctam ipsius substantiæ cognitionem acquirimus. – Dr STRAUB, *op. cit.*, p. 78.

ou dans l'être total résultant de l'intégration de ces éléments, il n'importe pour le moment. Il n'en serait pas moins arbitraire de nommer, avec Kant, l'être substantiel une pure idée, avec M. Renouvier une illusion, avec M. Taine une simple série d'événements distincts.

L'analyse confirme ainsi ce que nous avait indiqué déjà l'intuition spontanée du moi conscient : la substance est un mode déterminé de l'existence, la condition des êtres qui subsistent en eux-mêmes, sans avoir besoin de quelque autre sujet d'inhérence. En ce sens, on a pu nommer la substance un type absolu.

Il faut l'ajouter, cependant, pour éviter certaines confusions : d'après des exégètes autorisés, Kant n'entendrait pas uniformément le concept de substance [1]. Très souvent, celle-ci représenterait pour lui la matière, invariable en quantité, dont l'espace est rempli. — Il va de soi que Kant envisage uniquement cette matière dans ses manifestations phénoménales. Selon lui, la notion de substance entre dans la notion de causalité, en ce sens que toute série causale implique la permanence de la cause dans le flux des modifications secondaires. Cette différence dans l'acception du terme de substance ne serait qu'accidentelle. Elle n'intéresse pas le fond du débat, mais elle révèle l'affinité de l'idée de substance avec celle de cause. En fait, dès notre premier regard sur nous-mêmes et sur le monde du dehors, l'intuition confuse de l'activité consciente et l'observation des êtres sensibles nous ont signalé le même caractère de détermination réelle dans le principe de causalité.

Dans son exposition des jugements synthétiques, pour refuser en particulier au *principe de causalité* son caractère analytique, Kant réfléchit que nous percevons successivement l'effet et sa cause : or, c'est là une analyse subjective ; elle ne fournit aucune vue sur l'objective réalité, de l'avis du critique. C'est de cette façon, observe-t-il, que nous voyons l'une après l'autre

[1] Voir la dissertation du Dr R. Manno : *Die Stellung der Substanzbegriffes in der Kantischen Erkenntnisstheorie.* Bonn, Nolte, 1887.

les différentes parties d'une maison : en soi, elles se coexistent en l'indivisible unité de l'édifice. — Dans l'ordre de la représentation, la loi de causalité serait un principe régulateur d'universelle nécessité; mais il serait interdit de lui accorder une valeur ultérieure, à titre de principe constitutif de la réalité.

En cette vue spécieuse, se manifeste de nouveau le radical divorce des deux facteurs de la connaissance, familier à Kant. On accorderait que la série des effets et des causes présente en soi une simultanéité bien différente des perceptions partielles et successives de notre esprit. Celles-ci répondent à l'ordre de nos représentations. Toutefois les représentations se règlent, dans les cas normaux, sur l'ordre des choses. Le principe de détermination et d'ordre immanent sans lequel la pensée subjective elle-même sombrerait, ne serait plus vrai en dehors de cette condition. Kant rappelle que les spéculatifs ont exagéré cette correspondance, en réduisant par des rapprochements aventureux la science à une vaine fantasmogorie de concepts sans base. C'est très juste : mais cet excès évité, l'expérience positive et le témoignage du sens intime attestent la connexité de nos perceptions et celle de nos états de conscience avec les causes dont nous provoquons, en maints cas, l'apparition et le retour, par la sélection artificielle des antécédents qui les déterminent, créant elle-même les situations internes et disciplinant à volonté leur ordonnance. — En ces conjonctures, les conditions réelles et les aperceptions se superposent, et ces dernières, pour être des représentations d'ordre subjectif, ne nous livrent pas moins une connaissance limitée mais fidèle de leurs cause, de l'objective réalité. Kant note que c'est la subordination réelle ou dynamique d'un terme à l'autre qu'il importe de considérer dans le concept de la causalité, bien plus que leur simultanéité ou leur succession matérielle. Cette réflexion serait la meilleure garantie de l'objectivité du principe. Le critique mentionne à cet égard le creux produit par un objet pesant dans un coussin moelleux : dans cet exemple, et dans l'infinie multitude de ceux qui leur

ressemblent, en quoi la simultanéité supprime-t-elle le rapport d'efficience de l'objet pesant à l'égard du coussin [1] ?

Les criticistes modernes ne répliqueraient plus avec Kant, croyons-nous, que des corollaires déduits d'observations particulières sont purement empiriques, et que la réduction échafaudée à de pareils appuis ne peut avoir la nécessité d'un principe constitutif. Cet idéalisme a fait son temps !

Qu'importe que les faits ne soient pas des considérants *a priori !* ils peuvent servir de point de départ aux concepts universels et, enfin, à la codification des lois nécessaires de la science.

Toutes les écoles reprendraient dans son sens objectif la déclaration que Kant appliquait au principe de causalité, envisagé par le critique comme une norme régulatrice de la pensée : « La loi fondamentale de la causalité, dans le cycle des apparences, s'étend à tous les objets de l'expérience, dans leur évolution successive, puisqu'elle est elle-même la raison de la possibilité de cette expérience [2]. » Pourquoi le principe de causalité est-il la raison de la possibilité de l'expérience? Parce qu'il apprend à l'esprit à ordonner les expériences, répond le critique [3]. Oui, ajoutera une philosophie soucieuse d'envisager le problème en son intégrité, et aussi, parce que cette possibilité de l'expérience implique la nécessité universelle, absolue de la correspondance des phénomènes avec leurs causes, avec leurs noumènes, quel que soit le fond intime de ce rapport, et dût-il ne se révéler jamais à la compréhension de notre esprit dans le principe de causalité. L'analyse ajoute sa clarté à cette aperception spontanée. Mais celle-ci est d'elle-même si manifeste que le raisonnement et la réflexion accroissent à peine l'évidence de ce témoignage immédiat.

L'action, l'efficience définitive, concrète, des forces cosmiques se manifeste en chacune de nos sensations, dans leur différence

[1] *Elementarlehre,* II. Th., I. Abth., II. Buch, 2 Haupst.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.* § 4.

spécifique. Nous ne saisissons pas seulement, grâce à l'habitude, l'invariable succession des antécédents et des séquences, comme le prétendent les positivistes. La causalité ne se résoud pas uniquement dans l'attente de l'esprit, dans un état interne que suit un résultat ou un effort, au sentiment de M. Taine : c'est la positive influence de la force sur son effet qu'atteint en fin de compte l'observation [1]. Kant veut que l'idée de cause « ne détermine aucun objet et n'a aucune valeur à titre de connaissance objective, même dans l'ordre phénoménal [2]. » Sur quoi se fonde le grand critique pour cantonner le principe de cause dans le cycle des pures appréhensions? Il observe que les lois causales sont des principes synthétiques *a posteriori*, basés sur l'expérience et non sur l'inclusion du prédicat dans le sujet. Dès lors, en les niant, on se montre en contradiction apparente avec les faits constatés, mais non avec le fond des choses.— Pourtant que faire du phénomène de la représentation des séries causales, seule voie par laquelle l'esprit peut se les assimiler ? Dans cette représentation, l'esprit peut-il, à son gré, modifier l'association de la séquence et de l'antécédent ? Kant reconnaît qu'il ne le peut pas, aussi longtemps que persévère le rapport des deux termes dans la perception personnelle. Mais, ajoute le maître, si l'antécédent vient à disparaître, si la relation des deux termes est modifiée, l'association est dissoute. — Ce n'est point par conséquent de la seule structure de l'esprit que dépend l'aperception, mais d'une

[1] « Dans l'ensemble des circonstances et des conditions qui précèdent ou accompagnent un effet, dit M. P. Vallet, il y en a toujours une que nous allons choisir sans hésitation au milieu des autres et que nous regardons comme la cause véritable, ou du moins comme la cause principale. Les autres peuvent nous paraître utiles, nécessaires même, elle seule nous paraît la raison déterminante. Aussi Kant n'a pu appliquer son subjectivisme au concept de cause qu'à la condition de réduire tout le jeu des événements et de leurs conditions déterminantes à des « apparences d'appréhensions ». *Ouv. cit.*, p. 195. — J. Simon, *Religion naturelle*, Ie P., c. 2.

[2] *Kr. d. r. V.* Transcend. Logik, l. II, c. 2, s. 3.

détermination spéciale de l'objet, répondrions-nous. Nous voilà déjà en dehors des purs phénomènes, en dehors des simples appréhensions.

Mais dans cette argumentation nous restons sur le terrain de l'expérience, assure Kant et répètent les criticistes [1]. — Cela n'est pas exact; l'esprit dépasse ce terrain. Dans la connexion de l'événement avec son principe déterminant, l'analyse découvre une loi universelle, nécessaire. Les facteurs primitifs de cette loi nous sont fournis par l'intuition directe des processus conscients, notamment de la volonté, en tant qu'elle nous apparaît comme une puissance capable de réaliser, d'influencer, par son effort immanent, les multiples démarches internes. Cette perception spontanée implique vaguement d'abord, puis d'une façon précise, l'idée d'un *objet* ou d'un « effet », comme s'exprime M. Rabier. L'observation de la faculté motrice, où la volonté met en action les parties de l'organisme qui lui est uni, fournit une confirmation de cette première aperception. Enfin, l'expérience externe apporte son suffrage à ces deux considérants en manifestant la dépendance plus ou moins médiate de toutes les séquences connues à l'égard de certains antécédents déterminants, et cela dans la concordance des méthodes diverses de l'induction scientifique. A moins d'émaner du hasard, l'événement final ne peut dériver que de l'antécédent ou de la série d'antécédents avec lesquels seuls il est demeuré en rapport, et à la suite desquels il se réalise dans une répétition constante. Jusqu'à ce point de l'analyse, l'esprit ne peut, cependant, en rigueur, inférer qu'une succession invariable et nécessaire. Après tout, il ne serait pas absolument impossible qu'une force inconnue, coexistant à la série de forces connues, produisît l'effet définitif. C'est là, croyons-nous, ce que Kant aurait voulu, lorsqu'il dénonce l'impossibilité d'édifier le principe de cause sur un fondement empirique. Dans la très grande généralité des cas, la supposition serait contraire à l'esprit de la science positive, à la pratique et aux résultats de la méthode

[1] *K. d. r. V.* — Einleitung; I. Th., I. B., 3 Abth., 2 Abschn.

inductive. Mais dans la discussion du principe, il faut aller plus avant. — La séquence, envisagée d'une manière tout à fait générale, toute séquence, enfin, est liée à son principe déterminant, quel que soit celui-ci. Toute détermination a sa raison d'être individuelle et concrète, connue ou inconnue. Voilà une loi où le prédicat sort du sujet, et amplifie la notion de ce dernier. C'est une loi suggérée et vérifiée par l'expérience, mais supérieure à celle-ci, en son extension sans limites, en sa portée nécessaire. En la niant, l'esprit se contredirait lui-même, car cette négation doit avoir une *cause*; elle est fondée sur une raison. Comme tous les principes générateurs de la connaissance, cette loi apodictique nous a apparu, à l'origine, incarnée dans le moi, dans l'activité consciente en son habituelle capacité d'agir, de produire un mouvement immanent, un « objet », dans le sens le plus large de ce mot, et dans la nécessité absolue de poser certaines conditions pour provoquer des états correspondants dans l'esprit ou dans l'organisme. Cette loi est si peu une pure règle subjective, un simple schème représentatif, qu'elle s'impose avec un despotisme absolu à la nature en chacune de ses déterminations. Celles-ci seraient inconcevables si elles ne se rattachaient par un lien génétique à un fond préalable d'énergie. C'est la loi constitutive de la dynamique universelle, où il n'y a pas plus que dans le monde des vivants de génération spontanée.

Elle exprime le rapport du phénomène avec le noumène, de l'apparition avec la substance dont elle est la manifestation. Nous ne l'avons pas déduite, il est vrai, de « l'examen de l'objet-cause en lui-même », envisagé à part de ses effets. Hume et les phénoménistes ont justement tenu que la cause n'est pas identique à son effet. Ce dernier ne se laissant jamais connaître *a priori* ou dans l'isolement des circonstances concomitantes, il pourrait, en rigueur, être nié sans contradiction, même au cas où l'on aurait l'intuition de l'énergie causatrice. Mais en le formulant de cette façon, Hume et ses successeurs ont posé le problème de la causalité en termes contraires à la nature des choses. La question reste celle-ci : sans affirmer

en rien l'identité de l'effet et de la cause, manifestement distincts, n'est-il pas vrai que tout phénomène, toute détermination, doivent relever d'un fond actif et présenter avec celui-ci une proportion naturelle et en ce sens objective? En nombre de cas, d'un effet donné on peut donc remonter à sa cause, ou à ses causes multiples, dans une approximation toujours plus grande. D'une cause nécessaire connue on peut déduire certains effets, dans la mesure où elle est connue. On sait que ce sont les vues de Hume sur la causalité qui conduisirent Kant à sa doctrine criticiste. Hume avait écrit : « Présentez au plus fort raisonneur un objet qui lui soit entièrement nouveau ; laissez-lui examiner scrupuleusement toutes ses qualités sensibles : je le défie de pouvoir indiquer, après cet examen, une seule de ses causes ou un seul de ses effets [1] ». Mais ou bien l'agent est connu par intuition immédiate et habituelle, comme le moi conscient; et dans ce cas, en son activité, directement présente au regard intérieur, nous sentons la vivante connexion avec les effets multiples que l'esprit engendre et qu'il discipline en partie à sa volonté : ou bien l'agent est connu par ses rapports avec d'autres forces préalablement explorées; et dès lors, ses effets possibles ou actuels sont accessibles à la connaissance, sinon toujours dans leur évolution individuelle, du moins d'une manière générale.

Au surplus, dans cette discussion, c'est du principe envisagé dans toute sa généralité qu'il est question. Avec raison M. Rabier a noté que ce serait s'égarer très fort que d'imputer à Hume de confondre la causalité avec la succession et la constatation des séquences avec la connaissance de la cause elle-même. Par malheur, avec son goût de formalisme, Hume s'est confiné dans l'examen de la genèse effective d'un concept par un autre concept, au lieu de transporter le problème sur le terrain de l'aperception vivante du moi, le seul domaine où l'esprit se donne à volonté l'intuition immédiate et le sentiment expérimental de la détermination génétique de

[1] *Essais phil. sur l'entendement humain.* Essai 2e, Amsterdam, Schneider, p. 66. Cf. RABIER, *Psych.*, p. 291.

ses démarches par son activité propre. Là Hume eût perçu la « connexion nécessaire » et non seulement la « conjonction constante » de la force et de ses déterminations : il eût déduit de cette intuition le principe de cause, en son objective universalité. — Ce que l'on concéderait à M. Renouvier, c'est que la notion de cause, comme principe interne de détermination, n'intéresse directement que le métaphysicien [1]. Le critique français estime avec raison que le savant aura « établi une cause quand il aura défini le phénomène, ou le groupe de phénomènes, dont la présence est la condition nécessaire et suffisante de la présence du phénomène qualifié d'effet ». La portée réelle, objective du principe de causalité n'en apparaît pas moins certaine, aux yeux du philosophe, préoccupé des conditions essentielles, dernières, des choses : or, c'était là l'objet du présent débat [2].

Avec Hume, Kant tient que dans le jeu des effets et des causes, nous percevons des séquences de phénomènes, mais que la dépendance objective de l'effet à l'égard de son principe nous reste inconnue [3]. Nous le savons déjà : le mode interne de la genèse des effets nous reste presque toujours inaccessible. Mais l'emploi des méthodes inductives, dites de concordance et de dissemblance, des moindres différences et des résidus, a

[1] *Logique*, t. II, p. 311.

[2] C'est en ce sens que M. Carrau décrit le double facteur de la causalité : « Il est trop évident que l'esprit, quoi qu'il fasse, ne saurait connaître que par ses lois ; elles sont à lui ; il ne peut pas ne pas les transporter avec lui; la réalité ne lui est donnée que par elles; entend-on qu'il doive d'abord s'anéantir afin de n'altérer par aucun mélange de son être celui de son objet? Nous atteignons toute la certitude possible et concevable quand il nous est démontré qu'une proposition ne peut être pensée par nous autrement qu'elle ne l'est. En affirmant que toute série, fût-elle indéfinie, de changements, suppose une cause première immuable et qui n'a pas commencé, j'affirme simplement que tout changement a une cause, affirmation qui, de l'aveu de Stuart Mill, est la condition nécessaire de toute pensée scientifique. S'il n'y a pas de cause première, il n'y a pas de cause du tout. » *Rev. philosoph.*, août, 1879.

[3] *Elementarlehre,* II Th., I Absh., I Buch., I Haupst.

pour but d'établir la connexion intrinsèque d'un événement avec l'antécédent qui le détermine de fait à l'existence, en des circonstances données. D'autre part, dans nos actes volontaires nous avons le sentiment direct de la production concrète des effets immanents ou externes par notre activité personnelle.

N'importe l'influence de certaines énergies inconnues dans la réalisation des phénomènes, nous avons, en tous ces cas, l'intuition expérimentale de leur dépendance définitive à l'égard de notre volonté. L'analyse érige cette dynamique des effets et des causes en loi universelle et la ramène aux principes de détermination de l'être et de contradiction : ce qui, actuellement, est en évolution n'est point déterminé en son état complet, et dépend, par conséquent, en cette évolution même, des forces qui régissent celle-ci. Ces forces, internes ou externes, sont, à l'égard du phénomène en voie de réalisation, l'instrument qui lui donne l'existence, à moins que l'on ne préfère tenir qu'un résultat déterminé dérive d'éléments indéterminés à son accomplissement; ce qui serait la contradiction même.

Dès lors, mais d'une façon objective, « les changements dans l'évolution des phénomènes se réalisent d'après la loi qui rattache les effets à leur cause », ou encore « tout ce qui arrive dans le temps à l'existence présuppose un fond dans lequel l'événement préexiste selon un mode déterminé ». C'est la double formule où Kant a compris le principe de causalité [1]. Elle sanctionnerait au premier chef le principe générateur de la détermination de l'être, et consacre l'objectivité de cette vérité constitutive de tout l'ordre des choses.

Il n'est pas malaisé de conjecturer quel a été le mobile des idéalistes dans leur opposition au concept de cause. Kant l'a avoué : c'est la polémique de Hume sur ce point qui l'arracha à la torpeur du dogmatisme. De fait, ni lui-même, ni personne n'a surpassé en cette matière le philosophe anglais pour la finesse et l'habileté. Au fond, cependant, dans toute cette polé-

[1] *Loc. cit.*, II Haupst., 3e §.

mique, Hume argumente contre la notion de causalité telle que l'entendaient certains spéculatifs de l'école de Descartes. Lui-même relève quelque part le tort des penseurs de s'absorber à d'interminables querelles, faute de placer le débat sur son vrai terrain. Hume devait confirmer de son propre exemple cette maxime.

Avant Kant, il dénie à l'esprit la faculté de construire le concept de cause *a priori*, en dehors de toute expérience et de tout renseignement du sens intime ; et fort longuement il insiste là-dessus. Le raisonnement frappe en plein les idéalistes et les patrons des idées innées : il ne pouvait qu'impressionner très fort Kant, partisan des types catégoriques s'associant par un instinct fatal aux phénomènes. Mais que pouvait la critique de Hume contre les disciples d'Aristote et les grands scolastiques? Tous ceux-ci, en leur idéologie très positive, demandent les matériaux du concept de cause à l'expérience, aux intuitions du moi conscient par-dessus tout. Jusque-là Hume est dans le vrai. Mais il commet une pétition de principe, lorsqu'il conclut ensuite que le philosophe le plus subtil n'atteint, dans le cycle des événements, « qu'une succession continuelle d'objets et de faits qui se suivent, et rien de plus ». Il reprend à l'École une de ses thèses élémentaires en refusant à l'esprit, d'une façon générale, la perception du rythme génétique des effets ; mais il gâte sa cause en mettant la notion de cause sur le seul compte de l'habitude et des séquences purement extérieures. « Pourquoi, demande Hume, la volonté influe-t-elle sur la langue et sur les doigts? Et pourquoi n'influe-t-elle ni sur le cœur ni sur le foie?... Nous savons par l'anatomie que, dans le mouvement volontaire, les objets sur lesquels se déploie immédiatement notre pouvoir ne sont pas les membres mêmes qui doivent être mus, mais des muscles, des nerfs, des esprits animaux ; peut-être quelque chose de plus subtil et de plus inconnu encore, à l'aide de quoi le mouvement est répandu successivement jusqu'à cette partie du corps que nous nous étions immédiatement proposé de mouvoir .... L'âme veut donc une chose, continue Hume, et voici qu'il s'en produit une autre. Que devient la causalité?

L'idée ne dérive d'aucune conscience interne... Le pouvoir est l'énergie, d'où procède ce fait que nous ne connaissons pas mieux dans le cas présent que tant d'autres. » — Le moi se propose d'agir sur le corps, répondrons-nous, ou de se déterminer à tel acte interne. Oui ou non, a-t-il le pouvoir de le faire? Nier, serait contredire l'expérience. Mais à cette détermination coexiste une série de phénomènes nerveux, et le fond intime de la démarche interne nous demeure inconnu, objecte Hume et objectent encore la plupart des positivistes. Eh! ceci est en dehors de la question, et ne concerne en rien le point essentiel. L'influence définitive et très précise de l'esprit ressort avec plus d'éclat de notre impuissance à modifier certaints états de l'organisme, et de notre ignorance touchant la genèse même de l'effet [1].

Cette conclusion serait d'autant plus légitime que Hume lui-même, quelques pages plus loin, signale les « forces réelles et les déterminations nécessaires ». — Parlant de la nécessité et de la liberté, il écrit : « Tout le monde convient que les

[1] L'éditeur hollandais des *Essais* (Amsterdam, Schneider 1764) termine l'exposé de la présente controverse par cette réflexion : « (M. Hume) a employé bien des paroles, et ramené sur le tapis bien des comparaisons pour exprimer ce qui pouvait être dit en assez peu de mots : c'est que nous ne voyons pas le fond des choses, les actions intimes, le mécanisme secret qui lie les causes avec leurs effets. Mais, d'un côté, cette ignorance ne porte aucune atteinte à la certitude des effets que nous attendons de certaines causes : toutes les fois que je mettrai de l'eau sur une quantité de feu suffisante, je sais qu'elle bouillira, et ainsi du reste. Et de l'autre côté, je ne puis douter qu'il n'y ait une action réciproque des corps les uns sur les autres, dès que je remarque qu'à une certaine distance cette action cesse. Si l'eau est à deux pieds du feu, elle ne bouillira jamais. Cela seul me paraît établir la liaison nécessaire de tout ce qui arrive dans la nature. Il n'est pas essentiel que cette liaison soit toujours intelligible et expliquable pour être en droit d'assurer sa réalité. Mais notre philosophe aime les subtilités, parce qu'elles conduisent au pyrrhonisme, qui est son dogme favori » P. 167. — Peut-être n'irions-nous pas nous même jusqu'à cette dernière assertion. Hume, aussi bien que Berkeley, a été souvent mal compris.

opérations de la matière sont produites par des forces nécessaires, et que les effets y sont déterminés avec tant de précision par la nature et l'énergie de leurs causes, que dans chaque circonstance donnée, il n'eût pu exister d'autre effet que celui qui s'est manifesté. » Le critique finit si bien par admettre la détermination génétique de l'effet par sa cause, qu'il ajoute que « l'induction est fondée sur leur association constante. » Ces derniers mots n'auraient de sens, dans la présente discussion, qu'à la condition d'impliquer entre les phénomènes en question une liaison nécessaire et intrinsèque, n'importe notre ignorance du mode de cette dépendance. C'est avec toute justice que les contemporains du philosophe anglais lui ont reproché cette inconsistance de ses vues [1].

VIII

Dans l'enquête préliminaire où nous avons réuni, à la clarté de l'intuition immédiate de la conscience, les matériaux essentiels de la vie psychique, la réalisation de son évolution ou du déploiement de sa part naturelle d'activité nous a apparu comme le terme de la *tendance* du moi et de toutes ses énergies constitutives. La poursuite de ce terme montre à l'esprit la force subordonnant ses actes, avec une prévision libre ou en vertu d'un déterminisme inné, à la réalisation d'un résultat définitif qui apparaît comme un effet de l'action et comme l'idée qui la régit, à titre de *cause finale* en un mot. Ce but marque le point de jonction de la causalité et de la finalité : « c'est, dit M. Janet, un fait qui peut être considéré comme la cause de se propre cause. Ainsi, en un sens, l'œil est la cause de la vision; en

[1] « Voici présentement des forces réelles et des déterminations nécessaires. Comment M. Hume accorde-t-il cela avec les assertions de l'Essai précédent? » demande l'éditeur hollandais, p. 171. — Il ajoute : « Ici tout a pour base la liaison constante et nécessaire entre les causes et les effets; au lieu que ci-dessus cette liaison était une chimère, une hypothèse gratuite » (p. 190).

un autre sens, la vision est la cause de l'œil [1]. » Ou, comme s'exprime Aristote, « l'agent est le principe de la fin, et la fin est le principe de l'action ».

On ne dirait pas seulement : toute détermination dépend d'un principe d'activité auquel elle est associée par un lien constant; tout phénomène émane d'un noumène. Mais on ajouterait : tout phénomène est réalisé en raison d'une fin. Avec ou sans conscience, tout être tend spontanément à la réalisation de son activité, d'après un rythme proportionné à sa nature; et dans cette évolution, les fonctions, les énergies inférieures s'ordonnent en vue des activités d'un ordre plus élevé [2]. Tout événement individuel est en connexion intrinsèque avec un antécédent concret. Mais, en outre, tout événement répond à une intuition de l'esprit, ou du moins à la disposition actuelle des forces matérielles dont il constitue la résultante et le terme [3].

En cette acception, le principe de finalité immanente aurait l'extension et la nécessité des principes de détermination, de contradiction, de causalité. Toutefois, la finalité, en tant qu'elle signifie *l'adaptation à un but* en vue duquel la chose a été faite, la finalité externe, comme on l'a appelée, ne présenterait pas une évidence aussi manifeste, de l'avis de critiques autorisés. D'après M. Janet « c'est une loi de la nature, obtenue par l'observation et par l'induction ». Mais, selon nous, cette loi se rattache immédiatement aux lois nécessaires. La finalité externe se relie d'une façon directe à la finalité interne : non seulement tout être tend, à sa façon, à l'expansion de sa nature, de ses énergies, mais les événements les plus minimes condi-

[1] *Les causes finales*, p. 5. — *Met.* V.

[2] Est hoc commune omni naturæ ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor, quæ tamen inclinatio naturalis, est in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva secundum appetitum sensitivum; in natura vero cognitione carente secundum solum ordinem naturæ in aliquid. (S. Th. I, q. 60, a. 1.

[3] ALBERT LE GRAND, *De anima*, l. III, tr. V, c. 4.

tionnent et desservent quelque force, et, en ce sens, sont à la fois *effets* et *fins*, en vertu de la loi de détermination. C'est un corollaire de cette loi et du principe de causalité. Non sans justesse M. Janet ajoute contre les finalistes excessifs : « S'il y a un principe des causes finales, ce n'est pas celui qui consiste à dire qu'il y a des fins, mais celui qui nous apprendrait à quoi se reconnaît une fin, et comment un but se distingue d'un résultat... L'affirmation *a priori* de la finalité est un piège de la raison paresseuse (*ignava ratio*) [1] ». On n'affirmerait pas plus *a priori* la finalité que la causalité. C'est par l'investigation des conditions distinctives du but voulu opposées aux marques des résultats bruts que se laisse reconnaître la finalité externe. Mais celle-ci s'appuie sur la finalité interne, en son évidente nécessité [2].

Plus encore que toute autre loi psychique, la finalité est, pour Kant et l'école criticiste, un simple principe régulateur. Le lien harmonieux par lequel notre raison enveloppe les forces cosmiques est, aux yeux du critique, le fond de la loi de finalité [3]. Les conditions pures de la sensibilité (l'espace et le temps) ; les formes de l'entendement (catégories), à cause de leur universalité et de leur nécessité, sont nommées par Kant *objectives*, puisqu'elles sont indispensables pour constituer le concept en fonction *d'objet intelligible*, pour poser l'objectivité dans la sphère même de la subjectivité. Dans cette sphère, mais dans ces limites seulement, elles sont constitutives puisqu'elles

[1] *Ouv. cit.*, p. 14.

[2] Ille qui dicit naturam non agere propter aliquid destruit naturam. Hæc enim dicuntur esse secundum naturam, quæcumque ab aliquo principio intrinseco moventur continue, quousque perveniant ad aliquem finem, non in quodcumque contingens, neque a quocumque principio in quemcumque finem, sed a determinato principio et in determinatum finem. — Natura nil aliud est quam ratio cujusdam artis, scilicet divinæ, indita rebus, quo ipsæ res moventur ad finem determinatum, sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam. *In II Physic,* lect. 14.

[3] *Kritik der Urtheil* — Einleit. § II.

organisent l'objet mental. Le principe de *finalité*, ajoute Kant, est *subjectif* de toute manière. Comme les vérités de l'entendement, il n'affecte que les phénomènes, sans pénétrer dans le monde des noumènes : mais, au surplus, ce n'est qu'une hypothèse pure, destinée à introduire l'unité dans les recherches ; un de ces « jugements réfléchissants » et libres, subordonnant, au nom de la constructivité intellectuelle, les faits particuliers à quelque loi ; c'est un processus absolument idéal, un « principe subjectif ».

Sur le sentiment du rapport organique des facultés avec leur objet, envisagé d'une manière purement formelle, sans perception ni représentation expresse de la fin, Kant a basé le concept de la *téléologie*.

Selon lui, par delà le *jugement déterminant*, subordonnant l'événement particulier à quelque loi générale donnée, il faut encore poser le *jugement réfléchissant*, dégageant le général du particulier. A cet égard, le jugement téléologique servirait de type, en ce sens que, dans la concordance générale de l'objet de perception et des facultés, il indique la finalité des produits de la nature. Mais cette perception ne tombe, selon Kant, sur aucune fin déterminée, et c'est pour sa généralité indistincte qu'elle s'appellerait *finalité formelle*. Elle n'en constituerait pas moins le principe transcendantal du *jugement réfléchissant*, mais dans le monde des phénomènes, exclusivement.

On voit le côté arbitraire de cette théorie. Dans la vivante réalité, la correspondance des facultés avec leurs objets et le plaisir qui en est la conséquence ne sont pas des faits *indéterminés* : ce sont des démarches individuelles et concrètes, d'où l'esprit déduit la loi universelle de finalité, par l'association de l'idée de causalité avec les séquences particulières et empiriques.

Ce n'est pas l'idée formelle de causalité qui sert, dans ce cas, de principe de déduction. Ce concept s'incarne, s'il est permis de parler ainsi, dans le vivant organisme du moi conscient. Là, l'esprit est donc en possession d'une donnée du monde réel, et aussi d'un principe universel et néces-

saire, ou s'il plaît à Kant de l'appeler ainsi, d'une loi catégorique. Il se sent à la fois en présence de la *matière* et de la *forme* du jugement téléologique. Aussi bien que dans les jugements de la raison pure, la raison peut unir ces deux facteurs, pour engendrer le concept, non de la fin indéterminée, mais de telle finalité distincte. Les criticistes en ont appelé parfois à l'incohérence possible de l'ordre du monde, sanctionnant l'antagonisme des activités psychiques et de leurs objets. De nouveau, cette objection méconnaît le principe de détermination, consacré par une expérience sans exception. Elle dépasse les limites de notre science de l'univers. Elle répugne, enfin, au principe de l'ordre immanent des choses : si elle pouvait être sérieuse, les agents cosmiques seraient déjà entrés en conflit. A la place de l'harmonie générale régnerait l'universelle confusion.

En conformité avec tout son système, Kant a défini la cause finale : le concept d'un objet, en tant qu'il contient aussi le principe de cet objet [1]. Les Docteurs distinguaient la cause finale d'avec la finalité; ils montraient en celle-ci l'effet de la première : c'est la manifeste correspondance d'une chose ou d'une fonction avec un but.

Par delà la libre évolution des causes efficientes, envisagées exclusivement dans leur rythme d'action formelle, l'esprit aperçoit, dans l'unité constante et typique de certains effets, un facteur irréductible au jeu des forces aveugles. Pour s'expliquer, en définitive, cette harmonie, il doit sortir de la sphère des efficiences et en appeler à la représentation plus ou moins prochaine du but de celles-ci, qui se révèle comme leur principe de détermination et d'ordre immanent, comme leur cause finale, en un mot, et comme la raison opérante et constitutive de leur finalité [2].

Dès lors, le problème qu'il s'agit de résoudre, en cette

[1] *Kritik der Urtheilskraft*, Einleit. IV.

[2] Voir les Dissertations spéciales des Drs de Lantsheere et De Coster : *Du Bien*. Louvain, Peeters 1886. — *De la finalité*. IBID. 1887.

matière, est celui-ci : Comment un but *prévu* et *voulu* se distingue-t-il d'un résultat *aveugle*, *inconscient?* En d'autres termes : la finalité est-elle *véritablement* une loi de la nature? et quelle est la cause première de cette loi?

Ce qui est avant tout clair, c'est que l'esprit saisit l'accord, l'ordre des phénomènes constamment renouvelés, et cet accord, ces combinaisons de résultats, appropriés à un *effet futur*, sont le problème qu'il s'agit d'expliquer.

Au nom du principe de causalité, l'homme veut y assigner une cause précise. Or, dit M. Janet, dont la vaste étude sur les *causes finales* restera presque à tous égards une œuvre définitive, c'est la *combinaison*, c'est-à-dire, la rencontre d'un très grand nombre d'éléments hétérogènes dans un effet postérieur déterminé, qui est la marque décisive de la finalité. « Quand la combinaison, pour devenir intelligible, doit se rapporter non seulement à ses causes antérieures, mais à ses *effets futurs*, le simple rapport de cause à effet ne suffit plus, et se transforme en rapport de *moyen à but* [1] ». — N'est-ce pas renoncer au principe de causalité que de ne voir là qu'une coïncidence fortuite, et le résultat de certaines chances heureuses? N'est-ce pas comme si l'on disait que certaines personnes, dont l'une parle russe et l'autre anglais, et qui ignorent la langue l'une de l'autre, peuvent cependant causer ensemble, en vertu de circonstances heureuses qui feraient que le discours de l'un se trouverait être précisément la réponse à la question de l'autre? « Ce n'est ici, ajoute très justement M. Janet, que l'application de ce que Stuart Mill a nommé la *méthode de concordance*, réductible elle-même à l'induction. » L'induction présuppose la stabilité et l'uniformité des lois de la nature. Elle est à celles-ci ce que la portée objective des facultés représentatives, en leurs intuitions tout à fait primitives, est elle-même à la connaissance rationnelle. — Cette stabilité se laisse confirmer ultérieurement par le principe de la détermination des êtres. Elle est tout ensemble un postulat spontané et le résultat

[1] *Ouv. cit.*, p. 42.

réfléchi des procédés d'induction. Faut-il donner un exemple de ces principes que nous venons de rappeler? Dans les organes du sens optique, dans l'œil, il y a des milliers de phénomènes serviteurs d'une fin unique : la sensation, la vision. Cette circonstance commune est la *cause* des phénomènes. Mais elle en est aussi l'*effet*, et, certes, ne peut agir avant d'exister. « Ce n'est donc pas la vision simplement, mais *l'idée de la vision future,* qui est ici la cause véritable, et c'est ce qu'on exprime, en disant que l'œil est fait pour voir ». M. Duhamel avertit que ce raisonnement sur les causes finales est, pour le fond, identique à l'analyse des géomètres.

On a dit qu'il y a un *cercle* en cette argumentation. Posons, a-t-on objecté sous cent formes, que la nature n'ait eu aucun but, mais qu'elle ait obéi à ses lois immanentes : de ces lois seront résultés des phénomènes infinis en nombre, sans qu'il y ait eu prévision de l'effet dans la cause, qui en est la loi inconsciente, fatale. Les effets *favorables* ont duré : en leur harmonie générale on a vu la *finalité*. Celle-ci est une *quantité occulte*, relique vermoulue de la vieille métaphysique! — Ce qu'on oublie, en ce sophisme, c'est précisément l'essentiel : dans l'investigation des êtres de la nature, nul spiritualiste sérieux ne part de l'idée de *but;* mais les combinaisons multiples de phénomènes hétérogènes convergeant dans un résultat *futur* à l'égard des facteurs qui le déterminent, et cela *constamment*, ne sont intelligibles qu'à titre de *moyens*, et suscitent l'application du principe de causalité sous la forme spéciale de la *finalité* même. Directement le rapport des actes ou moyens avec la fin se révèle dans les démarches intentionnelles du moi. Nous l'affirmons pour les phénomènes du dehors en nous basant sur ce principe, déduit de la loi de détermination : les résultats ou effets semblables exigent en fin de compte une condition pareille. Le calcul des probabilités montre qu'un effet ordonné n'est possible que grâce à une masse incalculable de rencontres; et cet ordre, cet accord constant entre ces rencontres et un résultat constant, constituent la preuve de la finalité. Par l'examen de la seule rétine ou de la matière ner-

veuse de l'œil élaborée dans les ténèbres du sein maternel, on a établi qu'il faudrait un milliard de combinaisons ou de conditions coïncidentes pour que la rétine *manifestât sa propriété* de recevoir les images. En cette discussion, l'on envisage l'aptitude de la rétine pour les impressions lumineuses, comme un pur rapport de cause à effet, comme une simple donnée de l'expérience, *nullement comme une idée.* L'expérience, instituée en dehors de toute préoccupation métaphysique, nous montre les phénomènes comme un *résultat* des propriétés des êtres, en leur évolution complète, et c'est ce résultat qu'on peut nommer l'effet futur ou potentiel de ces propriétés. Le mot de Cl. Bernard trouve ici son application : « Quand il s'agit d'une évolution organique, nous ne comprenons plus cette propriété de la matière à longue portée. L'œuf est *un devenir :* or, comment concevoir qu'une matière ait pour *propriété* de renfermer des jeux de mécanisme *qui n'existent pas encore?* » En tout cas, pour obtenir ce résultat, même *par voie d'hérédité*, ou par l'influx ancestral, il est besoin d'une infinité de combinaisons et de coïncidences, et voilà justement le rapport des *facteurs élémentaires* avec le *résultat futur et total.* Cette convergence précise de causes si diverses, si nombreuses en un point fixe et unique, implique une *cause dirigeante*, et c'est en vertu de sa *prévision* que « le résultat devient but » [1]. Il reste

[1] « Sumitur hæc ratio ab iis quæ manifestius in natura propter aliquid operari videntur. Unde dicitur quod naturam operari propter aliquid, maxime est manifestum in animalibus, quœ neque operantur per artem, neque per inquisitionem, neque per deliberationem ; et tamen ita manifestum est in operationibus eorum quod propter aliquid operantur, quod quidam dubitaverunt, utrum araneæ et formicæ et hujusmodi animalia operentur per intellectum, vel per aliquod aliud principium. Sed tamen hoc fit manifestum quod non operentur ex intellectu, sed per naturam, quia semper eodem modo operantur : omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter facit telam, quod non esset si ab intellectu et arte operarentur. Unde ... manifestum est quod causa finalis invenitur in iis quæ fiunt et sunt a natura, scilicet propter aliquid operante. » (*In II Physic.* Lect. 13.)

démontré, pour tout esprit droit, que l'accord final des organes avec les phénomènes biologiques qui ne se produiront *qu'après un temps bien long*, et en des conditions toutes nouvelles, ne peut être un *fait fortuit :* les corrélations organiques ou la production d'une même action définitive par la réaction réciproque et multiple des parties constitutives de l'organisme et du milieu, peuvent moins encore s'expliquer par le hasard ; elles présupposent, pour parler avec Kant, « la prédétermination des parties par l'idée du tout. » Or, c'est le contraire qu'il faudrait tenir, si le phénomène final et futur n'était la raison qui a déterminé la construction du système entier, disposé les effets intermédiaires comme *moyen*, et réalisé le résultat définitif à titre de *but*. Cette conclusion est d'autant plus convaincante que les organes n'ont *que tout juste* la perfection qu'ils doivent avoir pour servir aux besoins « spéciaux » de la vie : l'aile des oiseaux n'est pas construite d'après les règles mathématiques du levier ; cette perfection *abstraite* aurait rendu tout le corps raide et gêné, et occasionné une dépense fâcheuse d'énergie mécanique dans le déploiement de l'effort ; l'œil n'est pas un instrument de précision, aussi soigné que nos machines d'optique, car il ne doit servir qu'à la vue pratique. C'est en cette proportionnalité de la perfection des organes avec leur fin *réelle* que M. Helmholtz semble signaler l'évidence du but qui présida à leur construction. « Un homme raisonnable, dit-il, ne prendra par un rasoir pour fendre des bûches ; de même, tout raffinement inutile dans l'usage optique de l'œil aurait rendu cet organe plus délicat et plus lent dans son application [1]. »

[1] Avec une savante profondeur d'analyse, M. Janet a poursuivi, à ce point de vue, l'étude des rapports, des corrélations organiques. Il signale d'abord l'apparence absolument similaire des germes, et en regard de cette similitude initiale, la différenciation subséquente des types d'après celui des parents. A ce propos, il rappelle la théorie, en faveur aujourd'hui, selon laquelle l'embryon se créerait progressivement ses organes, comme s'il avait devant lui son modèle achevé, et en allant *du général au particulier*, en son développement. Cette conception, si intéressante au point de vue de la finalité, l'est encore à celui de la logique positive,

La doctrine de *l'évolution*, quoi que l'on décide touchant sa vérité, loin de ruiner le principe de finalité, le consacre et le sanctionne. Tous les esprits indépendants en tombent

à laquelle elle fournira une base *expérimentale* plus complète de la catégorie de l'*universel*, qu'elle pourra mettre en regard des notions « dialectiques » de l'universel et du singulier, de l'acte et du devenir, qu'Aristote, déjà, cherchait à contrôler dans la nature et sur le terrain de l'observation. Le fait si grave des *sexes*, appropriant un organe à un autre organe et, en outre, à une fonction tout à fait caractéristique, est à son tour approfondi. L'organe mâle ne peut, à coup sûr, être l'effet de l'organe femelle, ni réciproquement : ce sont des effets indépendants et dont l'existence, néanmoins, ne s'explique que par une adaptation mutuelle. Cette conclusion, loin d'être infirmée, paraîtrait plus éclatante encore en la doctrine de la réunion originelle des organes sexuels dans le même individu, comme c'est actuellement encore le cas pour les types de l'animalité inférieure, par exemple, chez les myxomycètes Le rapport de *finalité* est précisément la détermination du phénomène, de l'organisme actuel en raison du résultat futur, de sorte que les *effets* à venir sont la *cause* de la production de l'acte présent. A propos de cette investigation des organes et de leurs fonctions, ou de leurs actions immanentes et de leurs actions extérieures, M. Janet a repris contre M. Comte, et en sa personne contre toute l'école positiviste, l'examen détaillé de l'œil : déjà, en son livre, sur le *Matérialisme contemporain*, l'auteur avait élevé ce sujet à la hauteur d'un argument classique, en la présente matière. La discussion porte sur les éléments réflecteurs de l'organe impliquant plus de vingt mille coïncidences favorables; sur la puissance qu'a le cristallin de varier la courbure de ses surfaces par des actes pratiques, instinctifs. M. Janet examine au même point de vue l'achromatisme ou la rectification des bandes colorées affectant les courbures vives de l'œil; le rôle protecteur des cils et des paupières, préservant la rétine de l'introduction de corps nuisibles et arrêtant en partie les rayons ultra-violets dont l'influence chimique, constatée par leur action sur la plaque photographique, semble délétère pour l'œil, en même temps qu'ils atténuent les rayons caloriques dangereux aussi au tissu de la rétine. Que l'on étende ces observations aux autres fonctions organiques; que l'on suppute les chances favorables exigées pour la réalisation de phénomènes d'une si extraordinaire complication, et l'on comprendra la conclusion de l'auteur : « Si un aussi prodigieux ensemble d'accords et de convenances peut se produire par une simple rencontre, il n'y a plus de principe de *causalité*. »

d'accord. Faut-il analyser « la genèse de la notion de finalité »? En nous scrutant nous-mêmes, nous apercevons bien vite la subordination de nos actes volontaires à un but, et nous reconnaissons les actes des autres hommes comme empreints d'un caractère similaire de prédestination. Par une conclusion d'abord instinctive et raisonnée ensuite, nous partons de ce fait d'expérience interne, que nous posons nos actes conscients en vue d'une fin déterminée, et nous tenons que les actes semblables posés par autrui révèlent également la poursuite d'un dessein. Ce n'est là qu'une induction fondée sur l'analogie, sans doute : elle suppose, comme toute induction, la condition normale des sujets soumis à l'observation. Mais elle n'en aboutit pas moins à une conclusion d'une infaillible et universelle certitude. Nous distinguons parfaitement les actes librement subordonnés à une fin de ceux que l'on nomme *instinctifs*, ou de ces tendances des facultés infaillibles en leur forme originelle et primitive, mais dénuées de progrès, d'hésitation, de caractère personnel. — Il y a plus : la notion de finalité est si naturelle à l'esprit humain, que c'est sur elle que repose notre persuasion de l'intelligence des autres hommes, persuasion inaccessible au scepticisme. Le spectacle de leurs actes, en rapport manifeste avec des buts, nous conduit à inférer qu'ils pensent et qu'ils raisonnent. Ici encore, une preuve d'analogie nous permet de faire un jugement auquel nous adhérons sans nulle crainte d'erreur. C'est que dans les faits soumis à l'observation, nous atteignons en partie l'*essence* même de l'être, sa *loi*, source des phénomènes [1]. L'évidence nous convainc que des coïncidences persistantes

[1] Voir à cet égard le travail de M. Lachelier, *le Fondement de l'Induction*. On sait que les vues d'Aristote sur l'induction sont loin d'être claires, surtout en ce qui concerne le rapport de l'induction avec le syllogisme. A notre sens, la facture, la disposition de l'*Organon* seules sont *formelles* : mais tout le fond de la logique d'Aristote est *réel* et *objectif*. Si l'on n'en tient compte, on n'entendra rien à sa méthode, en la matière actuelle surtout.

subordonnées à un résultat futur, précis et régulier, et cela, malgré tant de chances de trouble dans l'œuvre d'évolution, ne peuvent être qu'intentionnelles : ce ne sont pas de simples effets, ce sont des *moyens*.

Il est vrai que plusieurs phénomènes naturels paraissent accuser un plan, tandis qu'ils s'expliquent parfaitement au moyen des lois mécaniques : mentionnons seulement l'hypothèse nébulaire de Laplace et la cristallisation. Mais conclure de là à l'absolue absence de finalité dans tous les ordres des êtres, c'est tout brouiller. Un pareil raisonnement irait jusqu'à nous faire douter de l'intelligence dans nos semblables : de fait, celle-ci n'est pas atteinte *directement* par notre raison, et nous l'admettons en vertu de l'analogie qui, chez les animaux, nous découvre une évidente subordination de moyens ou d'actes à un but central. En outre, ce procédé extrême s'arrêterait au moins devant les actes de l'intelligence et de la volonté, où les *intentions de fin* sont irrécusables. Sur ce point, par conséquent, on ne peut rejeter la finalité, et cela suffit pour l'existence et le maintien du principe. Le cristal, d'ailleurs, porte en soi comme une direction virtuelle de ses molécules, aussi bien que la cellule et le germe. La nébuleuse de Laplace était un cosmos en puissance, renfermant déjà les éléments de l'ordre futur. « Il ne suffit pas, a dit à ce sujet M. Cournot, d'établir la possibilité du passage d'un état régulier à un autre : il faudrait saisir la première trace du passage de l'état chaotique à l'état régulier, pour se permettre l'insolence de bannir Dieu de l'explication du monde physique, comme une hypothèse inutile. »

Il ne sert de rien d'en appeler, contre ces conclusions, à la formule célèbre, mais bien creuse au fond, de l'école positiviste : le cosmos inorganique et vivant est le résultat de la matière et des lois de la force. — La matière est la première condition du développement des phénomènes ; la force n'est que le principe du mouvement. Cette force, manifestement, devra avoir une règle, une *idée* directrice ; or, cela accordé, la finalité reparait. L'influence du *milieu* de Lamarck exerce

plutôt une action perturbatrice qu'une action favorable ou plastique. En tout cas, elle entraîne des modifications externes dans l'espace ambiant, dont le choc retentit dans l'organisme lui-même et le transforme. Les autres principes, l'*habitude*, le *besoin*, impliquent, dans l'organisme, une aptitude innée d'approprier les circonstances externes aux fonctions exercées déjà, aux tendances internes et instinctives. Cette puissance d'accommodation ressemble si fort à la finalité qu'on a peine à l'en distinguer? Il est clair, du reste, que le besoin ne crée pas l'organe, mais qu'il en présuppose au moins les rudiments. Quant à la « sélection » de M. Darwin, elle révèle évidemment des intentions de fin. Pour produire telle espèce déterminée, il a fallu que le mâle, doué d'un caractère spécial, s'unît avec une femelle douée d'un caractère semblable. La sélection naturelle n'aurait pas fait varier les espèces, parce que les couples revêtus par hasard du même caractère, de fait, ne se rencontreraient qu'exceptionnellement. — L'état actuel du monde est-il l'effet de « causes lentes »? M. Naudin, le savant botaniste précurseur de Darwin, pense que l'apparition de la vie sur notre globe remonte au plus à cinquante millions d'années: or, il avoue lui-même que, pour expliquer par « voie lente » les organismes actuels, ce seraient des milliards de siècles qu'il faudrait fixer comme point de départ. M. Naudin établit par des considérations très graves l'improbabilité extrême, selon lui, des « transformations lentes ». L'expérience, cet éternel maître, semblerait pour le changement brusque. En zoologie, comme en politique, la transformation, quant à la fixation des variétés, se produit, en définitive, avec une rapidité réelle, résultat des aptitudes des types primitifs. Or, c'est en ce cas surtout que la finalité reparaît.

On l'entend : le fond de toute cette argumentation, c'est la difficulté de justifier dans le strict Darwinisme le passage de l'élection *artificielle*, dont l'élevage est le type, à l'élection *naturelle*. M. de Quatrefages n'a pas hésité à écrire à ce sujet que tout fait anormal primitif perd de son influence à chaque génération nouvelle, par sa fusion dans l'ensemble des faits

normaux, et l'on pourrait, peut-être, formuler la doctrine à cet égard, en disant que l'action de la cause transformatrice est défavorable en raison inverse des générations postérieures à la première période de l'évolution. — Un observateur belge, auquel ses expériences personnelles autant que ses écrits ont fait une juste réputation dans le département psycho-physique de la philosophie, M. Delbœuf, de Liège, s'est prononcé dans un sens tout à fait opposé sur ce point si grave[1]. Selon lui, du moment qu'un couple met au monde plus de deux descendants, la postérité qui en naîtra doit finir un jour par couvrir toute la terre, à moins qu'une cause permanente de destruction n'en arrête l'expansion. A son avis, il serait avéré que la prédominance définitive du nombre des individus transformés sur celui des êtres qui ont conservé le type primitif est une conséquence de la persistance de la cause, *si faible qu'elle soit*, à laquelle est due la première variation. M. Delbœuf appuie cette maxime sur cette loi des progressions d'après laquelle un élément de différenciation une fois admis, si faible soit-il, pénétrerait la série entière. En un mot, toute variation de type favorable ou défavorable doit finir par se substituer, avec une rapidité relativement accélérée, aux facteurs primitifs, du moment qu'une cause « constante » produit cette variation. C'est par un calcul dit à différences finies que M. Delbœuf établit sa loi. En ce point, comme en ses études précédentes, il s'est attaché au point culminant de la polémique. S'il a pu prouver sa thèse, il aura sauvé au Darwinisme un cruel souci. Elle rendrait compte à elle seule, a-t-il pu dire, de la présence de plus en plus rare des types primitifs, et, par suite, de leur disparition complète, car la rareté d'une espèce est un désavantage pour elle. — Il y aura toujours, nous le croyons, un inconvénient très grand à assimiler le processus vital à une équation mathématique, notamment en ce qui concerne la question de l'évolution, avec ses éléments si compliqués, si multiples. La plasticité si élastique de la vie se

[1] *Rev. scientifique*, janvier, 1877.

concilie-t-elle avec l'inflexibilité de l'équation? Certes, une différence minime deviendra, pour l'homogène, une source d'hétérogénéité de plus en plus considérable. Mais c'est à condition que cette cause de variation soit *constante*. Or, dans la lutte pour la vie, cette cause est combattue sans trêve par les chances intercurrentes. Ne fallait-il pas tenir compte de ce facteur qui semble diminuer si fort la constance, la durée de la cause perturbatrice? Et ce point admis, la conclusion demeure-t-elle encore aussi mathématiquement certaine? Nous croyons qu'une difficulté sérieuse est au fond de ces doutes, et qu'il serait malaisé d'y satisfaire par les seuls considérants mathématiques.

Un seul savant d'élite a créé un système pour remplacer ce qu'il regarde comme le dernier refuge des « entités métaphysiques ». Afin de rendre compte de la structure harmonique du monde, M. Herbert Spencer croit que c'est assez de poser, d'une part, la loi de « l'équilibre instable de l'homogène » ou la différenciation des éléments primitifs par les forces diverses d'espèce et d'intensité à l'influence desquels ils se trouvent soumis, et, de l'autre part, la loi de « la multiplication des effets » ou la coordination des groupes de forces née de la division du travail entre les facteurs multiples livrés à leur action. — Voilà une ingénieuse méthode pour écarter tout principe d'efficience intelligente et de finalité, et l'on peut dire qu'elle est le dernier mot de l'évolution mécaniste. Par malheur, elle ramène l'hypothèse des « causes fortuites » que le savant psychologue proscrit en termes formels. — En effet, si, pour la formation d'un tout secondaire, comme la nébuleuse de Laplace, on peut parler d'actions et de forces différentes d'espèce et d'intensité, on ne voit pas d'où naîtrait l'hétérogénéité pour le protoplasme initial des choses.

En outre, l'hétérogénéité, de soi, n'implique pas du tout l'harmonie. Celle-ci reste à justifier. Quant à la seconde loi, la force uniforme tombant sur un agrégat de parties dissemblables et se différenciant en raison du nombre de ces parties, en donnant naissance à des modifications équivalentes dans

tout le système, elle ne rend pas davantage compte de l'uniformité des lois du monde. On attribue le triage des facteurs ou des conditions favorables à la « sélection naturelle, » produisant la « survivance des plus aptes. » Mais la sélection présuppose dans ces survivants une aptitude originelle à la survivance, en un mot, des conditions favorables au processus organique; elle implique l'adaptation fondamentale des types existants, elle ne la produit point. Cela est d'autant plus vrai que ce n'est pas assez, dans l'hypothèse mécaniste, que le milieu modifie l'organe, et que celui-ci transmette par hérédité la modification reçue : il faut que le changement survenant soit d'accord tout à la fois avec l'organisme et avec le milieu subséquent. C'est précisément cette concordance qui fait des moindres organes des chefs-d'œuvre de l'art, dans les êtres les plus humbles de la nature. Or, on ne peut admettre que le seul besoin produise, d'une manière stable, cette double correspondance, souvent si compliquée. La sélection n'est ici qu'une force conservatrice des facteurs favorables déjà préexistants. Que le jeu des organismes et le mélange des types se réalise d'une façon harmonique, cela suppose des deux choses l'une : ou bien une rencontre heureuse, le *hasard*, et celui-là M. Spencer n'en veut pas; ou bien, qu'un principe directeur « immanent ou externe » a présidé au développement général. On n'irait pas jusqu'à dire avec M. Janet que l'hypothèse de la survivance des conditions et des changements organiques conformes à l'intérêt du vivant revient à affirmer la loi du hasard [1]. Mais cette survivance si bien appropriée entraînerait en tout cas l'existence d'un instinct plastique inné au germe, sa concordance avec le milieu et par-dessus tout l'idée d'un monde où déjà préexisterait une loi d'harmonie, alors que mille raisons devraient y perpétuer le chaos.

Gardons-nous d'identifier la finalité avec une sorte de « concept interne » rappelant de très près la conscience obscure

[1] *Ouv. cit.* Appendice, p. 705.

attribuée par Leibnitz aux monades [1]. N'admettons pas davantage avec Frauenstadt et Scopenhauer la « finalité inconsciente » de la nature [2], ni la « représentation inconsciente des fins » de von Hartmann [3]. Nous n'en tiendrons pas moins que si l'univers matériel est régi par des lois mécaniques et physiques, ces lois, pour engendrer la merveilleuse dynamique des mondes, doivent être conçues en fonction de causes finales à l'égard des forces cosmiques. Ce n'est pas au nom de notre sensibilité, ni même d'une esthétique préconçue, que l'esprit pose cette conclusion, comme semblerait le penser M. Lachelier : c'est au nom de la raison, éclairée au début par l'intuition et l'analyse des déterminations du moi, et prononçant que des effets semblables, des résultats harmonieux emportent une cause analogue, c'est-à-dire, en dernière instance, la stimulation, la poursuite formelle du but final.

Au début de la *Critique de la raison pure,* Kant voulait que l'on abandonnât la méthode ancienne appropriant les concepts aux données de la réalité. Dans la *Critique du jugement,* il reproche à la notion de finalité de ne pas être en conformité avec les phénomènes, avec les manifestations de la nature. Quand le philosophe posait le thème de l'objectivité absolue, de la chose en soi — cette équivoque classique de la spéculation transcendantale! — il pouvait assez facilement laisser de côté tout principe d'assimilation subjective, et construire ses abstractions à part des conditions empiriques de l'univers. La psychologie lui paraissait, alors, à peine digne du nom de science : il le dit ouvertement. Mais dans l'analyse du jugement, dans la formule de l'harmonie réelle des phénomènes avec leur fin constatée par l'expérience, la nature reprend ses droits : et Kant y tient presque le langage d'un péripatéticien,

[1] *Briefe über die Scopenhauersche Philosophie.* Leipzig 1854. 21 Brief.
[2] *Die Welt als Wille.* T. II, ch. 26.
[3] *Philosophie der Unbewussten.* — Einleit, c. 2. Nous n'avons pas à examiner ici la cause dernière de la finalité, la sagesse créatrice. Son rôle se présentera naturellement dans la troisième partie de cette Étude.

j'allais dire d'un scolastique. Il en vient à reprocher aux cause-finaliers de ne pas calquer leur théorie sur les concrètes conditions des choses, après avoir proclamé la primauté de la pensée sur son objet, la primauté de l'*a priori* donné avec l'esprit lui-même, comme le fondement de toute métaphysique à venir.

Kant fait de la finalité une règle ordonnatrice de nos concepts. Répond-elle à leur contenu, par quelque côté? Elle a donc, comme toutes les lois, un pôle orienté sur l'objectivité. C'est, sous une autre forme, l'harmonie préétablie de Leibnitz! Ou bien c'est une norme spontanée, nécessaire, mais subjective de nos jugements! D'où vient alors qu'elle s'accorde avec les faits dans une proportion si constante? Le rapport de l'univers avec une raison créatrice n'est pas une loi d'évidence immédiate : Kant en a conclu à tort que c'est un simple symbole [1].

Avec quelle circonspection il importe de décréter les fins de la nature, nous le savons; et, même après Bacon et Descartes, les excès des panthéistes nous l'ont rappelé autant que les exagérations des faux mystiques. Mais le principe est sauf, et son objectivité sort victorieuse du débat, sans préjudice de sa représentation subjective ou mentale [2].

[1] TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen;* II, p. 47. — On citerait à cet égard ces belles paroles de M. Vacherot, séparé du péripatétisme par de simples malentendus : « Le cosmos que nous fait connaître la science, est bien le cosmos que nous fait penser la philosophie. Le sens intime atteint des forces qui sont de véritables causes, et non de simples conditions des phénomènes. Il perçoit des mouvements volontaires ou instinctifs, qui tendent à une certaine fin dont le moi a conscience. Causalité et finalité, voilà les deux grandes lumières qui éclairent d'abord ce monde intérieur. »

[2] « La métaphysique, écrit un critique peu suspect, M. A. Fouillée, dans une étude où la matière présente a été résumée avec une rare pénétration, la métaphysique peut-elle et doit-elle se proposer cette exclusion absolue du sujet qui pense? Non, puisque son objet est le tout, et que le tout, comprenant des êtres pensants, ne serait pas complet, sans une part attribuée à la pensée. N'en déplaise aux idéalistes d'une part et aux matérialistes de l'autre, le monde réel, c'est le monde à la fois objectif

Ces réflexions sur le caractère objectif et la valeur du concept de finalité ont une portée tout à fait générale. Il ne serait possible de les restreindre à la seule raison humaine, à titre de simples considérants régulatifs, que par une exception injustifiée [1]. La loi de finalité n'appartient pas uniquement au jugement réfléchissant, comme le veut Kant : basée sur la loi de l'ordre immanent des êtres, et, en même temps, sur l'observation et l'expérience, elle se rattache à la sphère des jugements déterminants et constitutifs. Les considérations de Kant sur l'impossibilité d'instituer démonstrativement une « technique de la nature », accusent sa persistante et fausse croyance à la prétention des cause-finaliers de pénétrer le fond essentiel des activités cosmiques, comme on analyse le plan d'une œuvre d'art, d'une façon complète et dans tous ses détails [2].

En philosophie, observe Kant, les analogies sont d'une tout autre nature qu'en mathématiques. Ici elles constituent une conséquence de même espèce que les prémisses. Là elles s'appuient non à une identité quantitative, mais à des ressemblances qualitatives, invérifiables à l'analyse expérimentale. Dans cette deuxième alternative, l'esprit trouve uniquement une règle pour sa pensée, pour ses classifications, non un principe constitutif ou intrinsèque, comme dans les constructions des nombres [3]. — D'où viennent cependant ces règles, ces analogies? De l'observation des choses assurément. Elles sont fondées sur la nature, sur l'expérience de la réalité, au même titre, par exemple, que le sentiment universel du bien, base de la loi

et subjectif, physique et mental, à moins qu'on ne nous mette nous-mêmes en dehors de la réalité universelle, qui alors ne sera plus universelle. C'est ce qui fait l'essentielle fausseté métaphysique du matérialisme exclusif et de l'idéalisme exclusif. » *La crise actuelle de la métaphysique.* REV. DES DEUX MONDES, 1er mars 1888, p. 125. — JANET, *Ouv. cit.* L. II, c. 2.

[1] Cf. *Kritik der Urtheilskraft*, Einleit, IV. — *Ibid.*, II Theil. *Kritik der teleogischen Urtheilskraft*, §§ 66, 67.

[2] *Dialectik der Urtheilskraft*, II Theil, § 74.

[3] Cf. *Elementarlehre*, II Th., 1 Abth., II B., 2 Haupst, 3 Absch.

morale. Sans instituer entre ces analogies d'ordre psychologique et les procédés analogues des mathématiques une similitude mensongère, la raison revendique à bon droit leur portée objective, dans les limites où l'analyse la sanctionne. Cette conclusion est-elle moins conforme à l'esprit de la méthode scientifique que le refus sommaire de Kant de les inscrire dans le cadre des lois constitutives des êtres? S'il se fût tenu à cet point de vue criticiste, comment eût-il posé le principe du devoir, les lois de l'ordre moral?

A propos de la finalité, le maître lui-même affirme la solidarité mutuelle des forces, mise en un jour saisissant par la physique moderne. « Tout objet, dit-il, doit comprendre en soi la règle qui assigne à certaines déterminations leur place en d'autres objets; et ceux-ci à leur tour doivent assigner à certaines déterminations leur place dans le premier. » Le déterminisme est reconnu par le grand penseur, au moins dans la sphère de la représentation. Les apparences phénoménales se relient entre elles selon un ordre fixe dans le temps: et *dans les limites de cet ordre,* dit Kant, « elles ont une portée objective [1] ». Celle-ci entraîne « la représentation d'une succession dans l'objet » et cette représentation a « force contraignante », M. Fouillée relève l'ambiguïté de ces déclarations. — Voilà, à coup sûr, d'assez étranges maximes. Sommes-nous dans les phénomènes ou dans les noumènes? En d'autres termes, conclurait-on avec Jacobi, c'est faire retour au principe de causalité, en son objective réalité, non seulement dans l'ordre intelligible de la volonté pure, mais aussi dans l'ordre empirique et conscient, sans lequel l'idéal n'est qu'une fiction. Combien Ampère avait raison, lorsqu'il disait: *Le moi phénoménal suppose le moi nouménal* [2]!

On se rappellerait toujours dans ce débat que la finalité externe, ou le dessein intentionnel de l'univers et des forces

[1] *Loc. cit.*

[2] *Premiers principes,* 1re p., ch. IV. — Cf. VALLET, *Le kantisme et le positivisme,* p. 116.

constituées, n'est pas une loi aussi primitive que le principe de causalité. Si Kant se fût borné à ne pas égaler cette loi aux facteurs primordiaux de la raison, il fût demeuré dans la vérité. M. Janet a pu nommer le principe de finalité une induction, résultant de l'analogie. Dans sa représentation mentale entreront nécessairement des éléments subjectifs. « Cependant, ajoute ce maître, on ne conclura pas que ce n'est qu'un principe régulateur, et une fiction symbolique [1]. » Il y a là un milieu que Kant n'a pas suffisamment maintenu. On ne résoudrait pas mieux le problème en déduisant avec les Hégéliens [2] la finalité et l'harmonie des mondes de l'immanence interne ou de l'attente de la sensibilité ou des facultés esthétiques, comme a paru le faire M. Lachelier [3]. Pour rendre compte de la nature ordonnée des choses, et de leur tendance innée à se constituer en systèmes et en organismes, il faudra, en fin de compte, les rattacher à une raison qui les gouverne, et dirige suivant des fins leurs lois propres. La finalité se révèle comme une vérité de l'intelligence, avant d'être conçue comme une consécration de nos besoins esthétiques. Mais si nous l'entendons bien, M. Lachelier a voulu plutôt indiquer dans cette vue l'union indissoluble des causes efficientes avec les causes finales, de la finalité immanente et de la finalité externe.

M. Littré rejetait les fins particulières de crainte, dit-il, que leur présence ne fît reconnaître « l'intervention incessante de la cause première » dans le gouvernement de l'univers [4]. Cette objection anthropomorphiste n'était pas digne d'un pareil esprit.

En quoi l'action de la pensée créatrice, déterminant de toute éternité au déploiement de leur activité les multiples énergies cosmiques, entraînerait-elle des interventions temporelles de la cause première dans le cycle des causes constituées? M. Herbert

[1] *Ouv. cit.*, p. 473.
[2] *Philosophie der Natur*, § 251.
[3] *Fondement de l'induction*, pp. 83 suiv.
[4] *Rev. des Deux Mondes*, 15 août 1866.

Spencer s'imagine que la finalité impliquerait « la transformation en processus continu du processus fragmenté « de la création », avec une ignorance pareille de la nature [1]. L'affirmation de l'illustre penseur est un postulat, une pétition de principe, attestant une méconnaissance de la question dont ceux-là seuls s'étonneraient qui ignorent la persistance de certains préjugés, la fascination de certaines formules, éternellement répétées. Dans la célèbre machine à compter de Babbadge, un mécanisme, ordonné une fois pour toutes, exécute la série des opérations ordinaires et certains calculs spéciaux. Les prévisions de l'inventeur nécessitent-elles de sa part quelque intervention nouvelle, fragmentée ou continue, pour reprendre le langage de M. H. Spencer? Nul ne le voudrait assurer. Sous le rapport de la polémique présente, les deux cas sont identiques, et il serait impossible d'y relever une différence radicale. Kant lui-même ne voyait aucune difficulté dans l'idée d'une réalité supérieure, principe et cause des choses, soutenant l'univers après l'avoir produit [2].

En dépit de tous les raffinements d'esprit, la doctrine d'Aristote, de S. Thomas et de Bossuet, de MM. Ravaisson et Janet, resterait invincible au doute : tout produit, tout phénomène présentant la stable convergence de facteurs, d'eux-mêmes hétérogènes, sont le résultat d'une combinaison intelligente et sanctionnent le concept de la finalité externe. Légitime dans la sphère de la nature, cette notion serait étendue à la cause première sans présomption et sans pour cela prêter à Dieu des « habitudes d'architecte », comme s'énonce M. Taine en un passage souvent rappelé, plus alerte que profond [3].

L'association de la finalité interne et de la finalité externe permettrait d'entendre que cette loi est tout ensemble un principe d'évidence immédiate et une vérité dérivée de l'induction, selon les thèses, à première vue divergentes, de MM. Ravaisson

[1] *Biologie*, p. 3, ch. XIII.
[2] K. d. r. V. *Transcend. Dialektik.*
[3] *Les Philosophes classiques du XIX*e *siècle, en France,* ch. XI, nº 3.

et Janet. La finalité, dès lors, nous apparaîtrait en connexion intime avec le principe de raison suffisante ou de causalité, selon la théorie de M. Lachelier. Avec tous les ménagements exigés en cette matière délicate, l'intelligence de la fin des êtres, acquise non en vertu de spéculations métaphysiques, mais grâce à des observations diligentes, fournirait, en maintes circonstances, des informations de portée irrécusable sur la nature interne des choses. Le procédé analytique de la raison lui permet de remonter de leurs propriétés à leur fin : à son tour, l'intuition synthétique de la fin nous autoriserait à statuer sur les qualités objectives des êtres. En tout cela, c'est l'absence de modestie et de circonspection qu'il importe d'éviter, et qu'ont proscrite, en leurs interdictions un peu confuses, Bacon et Descartes. Les positivistes sont allés plus avant dans leurs censures : ils n'ont en rien justifié cette position extrême.

IX

M. Fouillée a opiné que le subjectivisme de Kant deviendrait aisément objectif [1]. A son tour, le savant hégélien Volkelt, si versé dans l'idéologie kantienne, nous avertit que le *noumène* y joue un très grand rôle. Dans un problème fort connexe à celui de la finalité, n'est-ce pas le spectre de ce noumène relégué dans l'inconnaissable, qui hantait à son insu la pensée du réformateur, lorsqu'il appelait le schématisme catégorique un « art caché dans les profondeurs de l'*âme*. » Parlant du mécanisme des catégories, il ajoutait qu'il est tout aussi impossible d'en rendre compte que d'expliquer le fonctionnement de nos jugements [2]. Par delà les apparitions, il y a donc un dernier fond? Mais alors pourquoi appeler brutalement l'idée de cause, ce fond dernier des effets, « un pur concept »? Pour-

[1] *Le déterminisme et la liberté*, 1870, p. 176. Paris, Germer Baillière.— Cf. *Kritische Grundlegung der transcendentalen Realismus*, p. 21.
[2] *Die transcend. Logik : transcend. Deduction*, § 21.

quoi ne reconnaître dans la finalité qu'un principe régulateur de l'esprit, puisqu'il y a un facteur indéniable d'objectivité constitutive qui le conditionne ?

Qu'est-ce que ce fond de l'âme que Kant donne pour base à sa laborieuse construction des catégories ? Est-ce un phénomène ? En ce cas, que vaut l'explication ? Est-ce un noumène, une cause réelle ? Alors que devient le système ? En tout cas, voici la tendance primitive de l'esprit qui reparaît, jusque dans la doctrine formaliste par excellence. M. Fouillée assure que Kant « n'attribue la subjectivité aux lois nécessaires de l'entendement et aux formes nécessaires de l'intuition — temps et espace — que pour laisser une place, dans la réalité objective, à la liberté et à la moralité [1]. » Glose trop sévère selon nous. Mais il est malheureux pour Kant qu'un homme comme M. Fouillée ait pu la risquer.

Rien de surprenant si M. Renouvier répudie la distinction du phénomène et du noumène, entendue au sens de Kant. Elle suppose un concept contradictoire, dit-il : un être au moins possible, et cependant inconnaissable (le noumène). C'est susciter entre les phénomènes susceptibles d'expérience, entre les données des représentations sensibles et de la conscience et le monde des êtres simplement possibles, un antagonisme irréconciliable. Nos affirmations concernant ces phénomènes ne sont-elles pas basées sur les intuitions subjectivement nécessaires de la sensibilité et de la raison pure ? Concevoir des rapports *possibles* comme antinomies au moins hypothétiques, c'est résoudre le procédé intellectuel en une série d'antithèses qui se détruiraient mutuellement. L'erreur de Kant, d'après M. Renouvier, aurait été d'admettre, dans la représentation, la possibilité des noumènes et l'impossibilité de les connaître par leurs phénomènes. Accréditer une opposition foncière entre la pensée ou faculté du relatif, et l'entendement ou

[1] *Ouv. cit.*, p. 209. — Cf. Prof. DABNEY, *On final causes*. Victoria's Institute. *Journal of transactions*. Vol. XIX. La finalité de la nature, au point de vue de la théodicée, sera examinée dans la 3e partie.

faculté de l'absolu, c'est sacrifier l'unité de la représentation. — Cette réflexion est profonde. Mais tout idéalisme conséquent aboutit forcément à l'irrémédiable antithèse de la tendance primordiale de l'esprit à reconnaître la portée objective de ses perceptions sensibles et intellectuelles, et de la raison leur refusant cette valeur au nom de la critique. Soutenir, avec M. Renouvier, que, pour la connaissance, les choses en soi n'existent pas, c'est exagérer au profit du criticisme, une thèse vraie. L'exagération serait dans les termes plutôt que dans la pensée. Le noumène n'existe pas à part du phénomène, dit l'éminent criticiste français. Lui-même, cependant, ne va-t-il pas trop loin en éliminant le noumène du champ de la discussion philosophique ? Sans doute, la chose en soi inconnaissable et toutefois réelle serait comme un piège perpétuel tendu à la pensée. Qu'y a-t-il d'excessif, pourtant, à tenir que les phénomènes nous conduisent à une science inadéquate, bien que correcte en ses traits fondamentaux, de la cause, du noumène ? Nul ne nous l'a montré jusqu'ici, ni Kant, ni M. Renouvier beaucoup plus doué du sens de la réalité, ni M. H. Spencer. On souscrirait sans peine à la formule connue de M. Renouvier : « Le principe de la connaissance est le phénomène, et les fins de la connaissance sont les lois des phénomènes [1]. » Mais ce serait à condition de rattacher les phénomènes à leur cause, et en particulier, les phénomènes internes à la conscience, au fond permanent de notre nature que M. Renouvier, tant hostile à l'idée de substance, nomme lui-même un « individu organique [2]. »

X

A toutes ces remarques, les criticistes répondent, en fin de compte, que nos connaissances sont l'expression de nos perceptions sensibles et psychiques, mais qu'il nous est interdit de

[1] *Logique générale*, I, p. 180.
[2] *Logique générale*, p. 186.

les ériger en lois absolues, d'étendre leur verdict au delà de notre espèce. D'autres êtres, d'organisation différente, porteraient sur le monde des réalités, sur les rapports des phénomènes, des jugements dissemblables et d'une légitimité égale aux nôtres. Comme ces derniers, ils ne sortiraient point de l'ordre subjectif.

Pourtant, de quoi est-il, en définitive, question dans la critique de la raison? — De fixer les conditions de la connaissance *humaine*, sans doute! A proprement parler, la critique n'a pas à s'occuper des lois psychiques irréductibles, par hypothèse, à celles qui régissent *notre* entendement.

Lorsque Kant se croit parvenu à statuer dans « l'impératif catégorique » la norme des actes humains, il consent à l'appeler un principe *a priori*, une règle objective, pour son universalité et sa nécessité. Cette loi, néanmoins, n'est valable, dans le criticisme, que pour les individus de notre espèce. Le maître ne songe pas à l'appliquer au delà de cette sphère, seule ouverte au contrôle de la raison. Est-il dans l'esprit de la science positive d'étendre le problème de l'objectivité de la connaissance à des intelligences différentes de la nôtre, soumises à des conditions dont nous n'avons qu'une représentation forcément défaillante?

N'insistons pas sur cette contradiction, si patente soit-elle. Les antilogies prouvent un vice dans l'argumentation; elles n'établissent point toujours l'erreur de la théorie. Allons au fond de cette dernière.

Dans la discussion de la portée objective de nos connaissances, les arguments des péripatéticiens et des scolastiques se basent sur le côté « humain », si je l'ose dire, des perceptions et des idées. Pour une grande part, c'est leur mérite. Mais ne pénètrent-ils pas, cependant, jusqu'à l'élément générique et, en ce sens, essentiel de ces opérations? D'après ces maîtres, la science générale ne se contente pas de la constatation des faits. Elle s'y appuie pour statuer la loi qui les régit. Les phénomènes sont les manifestations individuelles d'une force, d'une cause universelle, nécessaire. La métaphysique exprime les choses en

concepts, comme la zoologie ordonne les individus en espèces. Le concept, substitut et signe indicateur des phénomènes, est l'instrument propre de la connaissance. « Le concept, a dit parfaitement M. V. Brochard, est ce que l'esprit substitue aux choses sensibles pour les rendre intelligibles; c'est un équivalent, un symbole. L'esprit est comme le commerçant qui, pour rendre ses opérations plus faciles, remplace par des billets le lourd métal de la monnaie : les concepts sont le papier-monnaie de la pensée [1]. » Nous en sommes convenu : le concept n'est qu'un symbole inadéquat de la chose en soi. En ce sens, son objectivité n'est pas absolue. Un portrait, même accompagné d'une notice biographique, n'est pas une révélation achevée de l'original. Mais, pour cela, n'y verra-t-on qu'un emblème subjectif?

Les choses présentent les caractères que notre pensée a peu à peu recueillis par observation, par généralisation, par analogie, des types particuliers. Comme le montraient Anselme et Albert le Grand contre Roscelin et Abélard, comme l'a admirablement montré contre Stuart Mill M. Brochard, les concepts ne sont ni de simples termes, ni de purs fantômes logiques : ils forment le décalque imparfait, mais vrai de l'objet. Ce sont, pour parler avec ce dernier penseur, des « approximations suffisantes », des signes moulés sur les perceptions de la sensibilité et de la conscience s'exerçant sur les phénomènes et participant, par conséquent, en partie, à la nature des choses avec lesquelles ils se laissent « convertir. » — Il restera toujours exact que, dans l'élaboration des concepts et dans la construction de la science, l'esprit obéit à sa loi de spontanéité innée pour dégager le type spécifique, la loi, des cas d'eux-mêmes isolés. Au début, tout est tâtonnement dans les initiations psychiques de l'enfant. Avec l'asymétrie des mouvements de sa main et de ses yeux, le nouveau-né n'arrive à la conscience de l'espace qu'après trois semaines, selon Preyer; et les formes, la distance, le volume, lui

[1] *La logique de Stuart Mill.* REV. PHILOS., décembre 1881.

sont révélés dans une aperception plus tardive encore[1]. Ce n'est qu'après un assez long dressage qu'il remarque les ressemblances et les dissimilitudes, réunit les caractères communs sous une catégorie générale, et subordonne désormais à ce concept toutes les contingences individuelles qui apparaissent sous sa dépendance. Ainsi s'ébauche en lui la logique déductive. C'est en vertu de cette subordination que nous pouvons conclure des concepts aux choses, et que les événements répondent aux hypothèses des savants. L'expérience est la condition, la base, le préliminaire de toute connaissance, mais la raison en est la législatrice. L'abstraction est le véhicule et l'instrument des concepts, mais à celle-ci préexiste, dans l'esprit, un facteur spontané qu'on a bien nommé le principe protologique de la science : la tendance congénitale de la raison à saisir, après une suffisante adaptation mentale, le type universel et nécessaire dans les phénomènes particuliers et contingents, la loi supérieure et immuable dans les relations concrètes, successives. Principe rationnel, au lieu d'être un instinct aveugle et un sentiment personnel, puisqu'il repose sur l'intuition de l'évidence : principe subjectif dans le rythme des opérations qui l'accompagnent ; mais, en même temps, principe objectif dont la réalité a livré les matériaux comme elle en fournit la garantie et la sanction. L'esprit est un être en communion avec l'univers ; ce n'est pas simplement une synthèse d'aperceptions. Ses idées sont la traduction libre des faits de la nature. Il n'est pas plus possible de les concevoir comme de purs phénomènes, comme des formes *a priori* que d'envisager dans les couleurs et les sons de simples vibrations de l'œil et du tympan, isolées de leur objet et de leur milieu.

Dans tout ce travail, nous avons rapproché la doctrine de la relativité de la connaissance de sa portée objective, et le rôle assimilateur des facultés cognitives de leurs objets propres. L'analyse établit que l'esprit saisit l'objet extérieur : nous l'avons reconnu dans l'étude des facteurs constitutifs de la

[1] *Journal of speculative philosophy*, New-York, jan -april 1881.

sensation et du concept. A cette occasion, M. V. Brochard a noté assez récemment que « l'on peut trouver les deux termes d'un rapport sans sortir de la représentation [1]. » L'éminent critique rappelle, à cet égard, la distinction instituée par M. Renouvier entre le « représenté et le représentatif », déjà accréditée par Kant à propos de la construction de « l'objectivité dans la subjectivité [2]. »

Qu'est-ce à dire, cependant? Sans doute, dans l'enquête sur le processus psychique, on peut isoler, par abstraction, les pures formes de la représentation de leur cause externe; et s'interroger, par exemple, sur le rapport de l'impression nerveuse avec les mouvements vibratoires de l'organe sensoriel ou sur la relation des types catégoriques de la sensibilité et de l'entendement avec les données empiriques. Mais si elle prétend être complète, l'information de l'esprit doit aller plus loin. Les « formes pures » de l'intuition doivent avoir une nature propre : si on ne veut pas les assimiler aux cas fortuits ou créer pour elles une sorte de genèse spontanée, il faut bien admettre qu'elles relèvent, dans leurs différenciations spécifiques et individuelles, de conditions fixes et précises qu'on nommerait leurs antécédents invariables et déterminants. Ces conditions ne peuvent uniquement être situées dans la sphère de la subjectivité, car elles suivent le rythme des fonctions et des états de l'objet. Elles entrent donc, pour une part, dans le domaine de la réalité, dans le monde des noumènes et des choses en soi. L'opposition et le parallélisme des états internes et des états externes, dans le fait de l'aperception consciente, sanctionne la distinction entre le représentant, le représentatif et le représenté définitif, assimilé par le sujet dans ces règles formelles. Sur ce point, les données du sens commun sur la relativité de l'idée et de la chose s'accordent avec le verdict de la raison : cette relativité de l'objet et des facultés, cette distinc-

[1] REV. PHILOS., Étude critique sur le livre du Dr Ott : *Critique de l'idéalisme et du criticisme.* Paris, Fisbacher 1880.

[2] *Essais de critique générale,* 1er Essai, p. 9, 2e éd.

tion de la chose d'avec sa représentation ne sont pas seulement d'emploi usuel ; elles sont légitimes. Les subtiles et justes discussions de la critique en corroborent la portée. Par delà les apparitions, par delà le phénomène, l'esprit, instruit dès l'origine à discerner ses actes multiples avec le fond d'énergie permanente qui le constitue, cherche d'instinct à percevoir, au moins d'une façon partielle et par analogie avec les perceptions précédentes, la cause des phénomènes ; il se convainc du même coup que jusque-là sa conception est inadéquate, et n'atteint que la moitié du terme naturel et constitutif de la représentation. Avec toute justesse, M. V. Brochard insiste sur les équivoques si fâcheuses en cette polémique des mots d'intuition, de perception, de connaissance, oscillant en d'imperceptibles nuances de la signification subjective jusqu'à l'identification de l'objet à son concept. Il reste loisible, toutefois, à l'observateur attentif, de rattacher la sensation et la perception mentale à leur cause, à l'objet externe, à la loi et au rapport intelligibles qui les conditionnent. Ce qui serait erroné, ce serait de séparer, dans cette analyse, les données empiriques des réactions de la raison : à l'état normal, celle-ci leur coexiste dans l'unité indivisée de l'aperception totale et rattache en la clarté de l'évidence les perceptions à leurs objets, et non seulement à leurs formes dans la sensibilité et dans l'esprit.

A prendre les choses à la rigueur, notre représentation du monde sensible et des lois rationnelles serait bien une connaissance scientifique bien que fragmentaire et d'indéfinie perfectibilité. Sur nombre de points, l'assimilation des forces matérielles nous restera toujours peut-être inaccessible. « Le monde, demande M. V. Brochard, existe-t-il tel que nous le représentent les sens ? Est-il plus rationnel, est-ce une hypothèse plus satisfaisante de le concevoir comme formé d'atomes, ou comme une étendue continue, ou comme un composé de monades immatérielles, de sujets analogues à notre esprit, comme l'ont cru Berkeley et Leibnitz, ou, au contraire, comme le développement d'une idée pure ? « Questions sans réponse certaine, dira-t-on, peut-être. Leur incertitude, cependant, ne

détruit point la certitude sur le reste et n'autoriserait pas la critique à égaler la connaissance du monde extérieur à une simple « croyance. » Elle ne permettrait pas davantage de restreindre, avec Stuart Mill et Kant lui-même, à notre espèce seule les conclusions essentielles de la science générale.

Mettons-nous à présent au point de vue de l'accusation si souvent renouvelée par les idéalistes contre la métaphysique péripatéticienne et scolastique : elle juge, dit-on, en général, les phénomènes d'après les données de l'esprit humain et assimile indûment les facultés mentales de ce dernier aux conceptions des autres groupes d'êtres conscients de la création. — Manifestement, répondrait-on, dans la perception sensible, l'animal se comportera comme l'homme, avec le degré de perception répondant à sa nature propre. Chez lui, l'activité s'absorbe à la sensation et aux démarches de l'instinct qui en sont les conséquences multiples. Il ne poursuit la connaissance que dans le domaine des faits sensibles et particuliers : ses communications avec les brutes, qu'elles aient lieu par gestes ou par un langage plus ou moins articulé [1], ne vont pas au delà des besoins et des jouissances matérielles [1]. Dans ces bornes, toutefois, la sensation animale présentera une objectivité rudimentaire et restreinte, où nous retrouvons en germe les traits distinctifs de nos intuitions expérimentales et conscientes. Les esprits de condition différente de la nôtre — Kant les a introduits dans le débat — percevraient le monde des corps, nos sensations et nos idées, d'une façon appropriée à leur nature : ces esprits immatériels pénètreraient tous ces rapports en des opérations psychiques dont nous ne pouvons conjecturer que très vaguement la forme, en la rapprochant de nos fonctions intellec-

[1] On sait que, dans ces derniers temps, ce point a été débattu en des sens opposés. Voir, au point de vue positiviste, le travail très étudié en sa concision de M. Zaborowski : *De l'origine du langage*, Paris; et, dans une direction d'idées opposée, le beau livre de M. Joly, lauréat de l'Académie française : *L'homme et l'animal.*

tuelles les plus élevées. Ces intelligences pures n'en atteindraient pas moins leur condition, leurs bases naturelles, leur évolution, leur causalité mutuelle et leur raison explicative. Elles ont, comme nous, mais avec une perfection plus grande, la conscience de leurs tendances, de leurs énergies, de leurs actes. A chacune de leurs intuitions, à chacun de leurs concepts répondra un objet, que celui-ci soit purement immanent ou idéal, ou qu'il ait, en outre, dans la réalité physique, son terme correspondant : alternative dont il est à peine besoin de faire ressortir l'importance, et que le criticisme a eu le tort de trop négliger.

XI

C'est à la *morale* qu'en a appelé Kant pour fonder la métaphysique de l'avenir, au lieu de baser la morale sur une métaphysique positive, déduite de l'expérience. Les néokantistes se rallient à cette vue du maître, avec la plupart des relativistes. Selon eux, la raison pratique ressemble aux synthèses de la chimie organique : elle crée le domaine sur lequel elle se meut; les lois éthiques sont son œuvre. La raison pure, au contraire, porte sur les principes essentiels et sur les rapports des choses, indépendants de l'esprit et auxquelles celui-ci ne fait qu'appliquer ses formes innées. La raison pratique est à elle-même son noumène; l'entendement s'agite dans le cercle battu des apparences. La raison pratique rétablit, dès lors, par voie indirecte, les lois de raison pure renversées par la critique. La recherche du bien, de la félicité, s'impose fatalement à la volonté, comme terme du devoir, des actes méritoires. L'ordre moral, la liberté, est possible puisqu'il est nécessaire. Or, la félicité totale n'est pas de ce monde, où les meilleures joies sont éphémères, mêlées de retours, de tristesses. Elle se réalise, par conséquent, dans une existence à venir, et celle-ci doit être sans bornes pour être sans angoisse.

La réalisation de la béatitude suppose une harmonie finale entre la nature matérielle et les lois morales, et avant tout entre

l'univers et la volonté libre, que l'univers soit ordonné d'après ses lois immanentes, ou par la raison et la volonté d'un suprême législateur. Kant l'avoue : l'âme s'incline à cette dernière alternative par sa naturelle aspiration. Mais notre représentation de la cause première se constitue nécessairement d'éléments humains et de ce chef subjectifs. Le maître ne consent à y voir que la plus probable des hypothèses, non une vérité de certitude adéquate. La seule réalité absolue est vraiment la volonté droite, avec le sentiment du devoir créé par elle. L'idée de liberté, selon Kant confiné dans son intellectualisme, est impliquée par l'idée du devoir : elle s'impose, de la sorte, aux lois de l'intuition et de l'expérience ; elle doit régir ces lois dans notre vie pratique. La volonté phénoménale, empirique, est tributaire du déterminisme. Mais la volonté en soi, la volonté intemporelle, est affranchie de toute détermination étrangère : elle est libre.

Selon Kant, la loi morale serait simplement la raison critique, dans son application aux actes humains [1]. A cet égard on dirait avec M. de Lantsheere : « Le devoir catégorique suppose, d'après le maître, une proposition synthétique *a priori* où, au concept de la volonté, sollicitée par des mobiles d'ordre sensible, *s'ajoute* l'idée de la même volonté, envisagée du point de vue intelligible, pure et pratique tout ensemble » [2].

Que penser de toutes ces considérations, en ce qui regarde la base de la morale? — L'œuvre de la volonté, avec ses stimulations pratiques et sa subordination autonome à la loi du bien, n'apparaissent à notre esprit que dans l'aperception personnelle. Que devient, pour les criticistes, l'objectivité, l'autorité obligatoire attribuée à la volonté libre? La seule certitude absolue est « ce qui *doit* être voulu ! » — Le doute est ici impossible, observe M. Fouillée, « car il s'agit de ce que nous voulons. » Le doute, dirons-nous, n'est pas moins impossible dans l'aperception directe des phénomènes, car là il s'agit de ce que nous éprou-

[1] *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 3e Abschn.
[2] *Loc. cit.*

vons, de ce que nous voyons dans l'intuition nécessaire des faits et des idées, dans l'action despotique des objets sur nos sens et dans l'empire souverain des idées pures. Dans la sphère de la raison pratique, la tendance emporte *nécessité d'agir*, objectivité nécessaire, par conséquent. Pourquoi donc refuser le caractère de l'objectivité à la tendance indomptable de la raison se portant à la connaissance des rapports réels et constatés des choses entre elles, à la fixation de leurs relations avec l'absolu? On répète que la loi morale se crée elle-même, se fait en quelque sorte sa réalité. Tenons-le pour accordé. Mais il en est de même de toutes les lois premières. En se posant dans l'intuition de l'intelligence, elles se conditionnent elles-mêmes, elles *se font* en un sens très réel.

Selon Kant, la « raison théorique » poursuit la connaissance des formes typiques de l'esprit, et leur application aux phénomènes, tandis que la « raison pratique » atteint le noumène dans les déterminations de la volonté libre. C'est pour cette raison que la volonté nouménale saisit les règles pures du devoir; elle définit les maximes des actes humains par elle-même, dans son autonomie directe, et les promulgue en préceptes universels. En ce sens liberté, autonomie et moralité sont des termes synonymes. — S'il en est ainsi, demanderait-on avec M. Fouillée, d'où viennent l'opposition, l'antagonisme des volontés particulières avec la volonté éternelle? [1] Chez les individus la tentation, la lutte, la défaillance se laissent entendre, en vertu de leur limitation même. Mais dans le kantisme, ces manifestations individuelles dérivent de la volonté en soi, cause absolue et nécessaire. Comment un noumène impeccable, infaillible, autonome et affranchi de toute contrainte, engendre-t-il un phénomène entaché de perversion originelle, et incapable

[1] Nous nous référons ici à la très profonde étude de M Fouillée sur la *Critique de la morale kantienne*. REV. PHILOS., 1881. — A propos de ces travaux comme de nombre d'autres de la philosophie séparée, il serait superflu d'avertir que c'est avec des réserves et des divergences de vues essentielles que nous les citons.



de se soustraire au déterminisme fatal des conditions cosmiques?

On a signalé une contradiction dans cette vue; et l'on répèterait là-dessus la saisissante sentence de M. Fouillée : « En somme, Kant admet la liberté pour rendre la morale possible; mais la liberté telle qu'il l'entend ne rend la morale possible que là où elle existe déjà et n'a plus besoin d'être possible, c'est-à-dire dans la raison et le monde des noumènes, et elle ne rend pas la morale possible là où celle-ci aurait besoin de le devenir, c'est-à-dire dans nos actions particulières et dans le monde des phénomènes »[1]. La *canonique* du devoir, statuée par Kant, a le vice de tout son système : c'est un formalisme abstrait, inapplicable à la réalité, aux démarches concrètes de la vie journalière. L'impératif catégorique est l'axiome de la volonté absolue : s'il doit devenir la loi de *ma* volonté, il faut que le noumène éternel me place, n'importe comment, dans des conditions où je puisse assimiler ma conduite au décret divin. La théologie catholique a sans relâche revendiqué ce droit de la conscience; et c'est son grand honneur. Dès que mon action concrète est le résultat des forces aveugles, comme doivent le tenir les déterministes, je ne suis pas *personnellement* libre; et c'est dénaturer le problème de la liberté que de poser, comme dans les nuages, le marbre inviolé de la moralité, et au-dessous les copies totalement défectueuses qu'en exécutent des automates vinculés et impuissants. Malgré lui, entre la volonté absolue et les volontés particulières, Kant a tranché tous les liens naturels en ôtant à l'esprit le droit de rattacher le phénomène au noumène, et en opposant la sainteté autonome de celui-ci aux déchéances fatales des consciences individuelles. Pour lui il y a antagonisme entre le moi nouménal, dans ses impératifs libres et universels, et le moi empirique avec ses entraves despotiques. La loi du devoir, la responsabilité, ne se laissent plus comprendre, dès lors. Elles échouent devant une contradiction d'autant plus inexorable que l'acte moral est le produit définitif de la conscience de chaque individu. Pour expliquer l'application des

[1] *Loc. cit.*

moules catégoriques aux faits, aux données des sens, Kant a recours au diagramme schématique ; lorsqu'il s'agit de raccorder les maximes de la volonté pure au moi phénoménal, il avoue que le rapport échappe à la raison théorique. La moralité, par conséquent, l'obligation, la responsabilité, ne sauraient retrouver dans cette explication aucune signification réelle, aucune assise concrète. Le devoir y est réduit à une formule arbitraire de législature formelle, dépourvue de base dans la nature et de sanction dans la conscience. Sans asseoir exclusivement sur quelque intérêt contingent la loi du devoir, la raison, cependant, exige qu'elle soit conforme à notre être, en un mot qu'elle soit humaine ! Ce n'est pas assez de répondre que chaque homme a conscience de la nécessité des formes pures du devoir, dans leur synthèse abstraite. Le grand critique a lui-même prononcé là-dessus ce jugement justement relevé par M. Fouillée : « La pensée *a priori* d'une législation universelle possible, cette pensée qui, par conséquent, est purement problématique, nous est *ordonnée absolument* comme une loi, sans que l'expérience ou quelque volonté extérieure y entre pour rien [1]. »

S'il en est ainsi, l'idée du bien ne peut plus se réclamer de l'autonomie et de la nécessité pratiques dont Kant lui avait fait honneur. Inapplicable aux actions individuelles, elle est, en outre, susceptible de controverses sans fin. On voit la source de cette infortune de la morale kantienne : le philosophe a méconnu, en son émouvante analyse du devoir, le principe déjà tant sacrifié dans les deux autres critiques : la loi de l'ordre immanent et de la détermination des êtres. De là, avec le dualisme de la volonté pure et des volontés individuelles, le déterminisme pesant sur les consciences particulières, l'impuissance de décréter les obligations concrètes et actuelles, et bientôt les doutes sur la valeur apodictique du devoir lui-même. De là, encore, la séparation du droit d'avec la règle du bien, acceptée sans restriction dans la plupart des écoles rationalistes, en dépit de l'unité fondamentale et de la solidarité manifeste de ces notions, dis-

[1] *Loc. cit.*— Cf. *Kritik der Praktischen Vernunft,* I Th., 1 B., 2 Haupst.

tinctes sans doute, mais qu'on ne peut opposer entre elles qu'au prix de confusions dont on commence à s'avouer l'erreur et le péril.

Le devoir ne vaut que par la possibilité de l'accomplir, par la liberté, et celle-ci n'est garantie dans le kantisme que par le témoignage empirique du sens intime. Kant a bien essayé d'édifier l'idée de la félicité sur la sainteté de la première cause, incapable de refuser le bonheur à la créature qui ne s'en rend pas indigne. Mais cette conclusion, excellente en soi, est d'ordre nouménal, et suppose le principe de détermination. Pour les criticistes stricts, elle n'autorise qu'une croyance simplement probable : c'est la réflexion des derniers commentateurs.

Selon Kant, les réactions du moi phénoménal n'affectent pas directement la moralité des actes : elles n'en préparent pas moins la volonté à se déterminer à ses démarches éthiques. Ces phénomènes affectent donc, de façon indirecte, le noumène [1]. La conclusion serait d'autant plus inévitable que, selon le critique, le dualisme des sens et de l'esprit est la source de tout mal, de toute faute. Toutes ces hypothèses sont bien peu conciliables avec la distinction radicale des noumènes et des phénomènes. On ne voit pas comment s'y prendrait, pour les mettre d'accord, toute doctrine criticiste qui se refuserait à reconnaître la portée objective des tendances primitives de l'âme vers le bien et celle des idées de liberté et de la cause absolue.

La réflexion de M. Renouvier serait définitive sur ce point : selon Kant, la doctrine de la liberté porte sur le noumène, sur l'être en soi, non sur les phénomènes ou sur les volontés individuelles. Dès lors la loi morale, la raison pratique, affectent exclusivement le monde des choses inaccessibles à la connaissance. Elles seraient sans valeur positive dans le domaine de la réalité, et ne peuvent, par conséquent, susciter des ruines accumulées par la critique les thèses essentielles de la philosophie

[1] Voir le travail remarquable de M. M. Bridel, *Sur la philosophie de la Religion de Emmanuel Kant.* Lausanne, 1876.

au nom des postulats d'ordre pratique [1]. Le savant criticiste français ajoute qu'il n'y a qu'un remède à la stérilité de la raison théorique : « c'est d'introduire dans la science la croyance en y déterminant sa signification et son rôle, et de rendre la croyance elle-même scientifique en s'arrêtant aux limites de la raison dans le développement de la foi. » En fait, c'est ce que le péripatétisme tâche de réaliser, en montrant dans la « croyance », non un instinct aveugle contraire à la nature de l'homme, mais l'effet de la tendance innée de l'esprit et de la volonté, prédestiné à l'analyse de la raison et contrôlé par elle.

Pour relier la volonté pure aux consciences particulières, il ne servirait de rien d'en appeler à ce que Kant nomme les *symboles intelligibles*, associant les types catégoriques aux données empiriques de la sensibilité. Le *symbole moral* est, aux yeux de Kant, une maxime universelle d'ordre pratique, reconnue, pour cette universalité même, comme une loi de la nature raisonnable, obligeant toute conscience dans tous les cas concrets, et susceptible d'être rattachée aux actes particuliers de la volonté et à l'impératif catégorique lui-même. Cette vue, en partie très juste, demeure stérile dans le système criticiste. Elle ne supprime aucune des difficultés signalées dans le conflit du noumène libre et intemporel avec les consciences individuelles, vouées au déterminisme. D'ailleurs les catégories éthiques, les symboles moraux, en raison de leur universalité, n'énoncent que des préceptes abstraits, sans résoudre en rien les problèmes essentiellement déterminés et individuels suggérés par chaque cas de conscience.

Les « symboles » ou types moraux de Kant, présentent une extension moindre que l'impératif absolu du bien en soi. Mais à cause de leur généralité, ils veulent être adaptés aux détails des situations occurentes, pour exercer sur les actions une stimulation actuelle et déterminée. Est-ce l'arbitre personnel qui réalise cette adaptation? En ce cas, de façon indirecte du moins, il détermine le moi nouménal. Bien plus:

[1] *Psychologie rationnelle,* II, 210 sqq.

s'il en est ainsi, comme cette adaptation doit être régie par la nature des objets ou des termes de l'acte, l'objectivité des règles de la raison pratique reparaîtrait, dans le système criticiste, sous les mêmes traits que dans le problème spéculatif de la connaissance. Encore un coup, ce serait, sous d'autres formes, le retour de la doctrine traditionnelle.

Toutes les lois positives supposent des conditions individuelles, dont le concours ou l'absence peuvent différencier leur application. Nous voici ramenés au double facteur de la morale classique : la nature essentielle de la volonté avec ses tendances et ses règles, et les circonstances multiples de l'action; de nouveau, l'élément subjectif et objectif se déterminent mutuellement. De quelque forme qu'on le revête, l'impératif catégorique reviendrait en définitive, dans chaque cas particulier, à l'association d'une maxime de conduite individuelle avec le bien complet de l'espèce humaine, dans sa généralité. De la sorte, les exceptions apparentes se réduiraient à la loi universelle. Mais comment connaître les occurences particulières, sinon par l'observation? De ce côté, l'objectivité reparaît et se reconstruit d'elle-même, jusque dans la sphère de la subjectivité. Le principe générateur, le véritable impératif, sera, certes, un décret universel, susceptible de s'imposer à toute volonté, dans une situation similaire : ce principe reviendra, dans l'ordre moral comme dans l'ordre intellectuel, à la loi de détermination et d'ordre immanent, ordonnant à tout être humain de développer et de réaliser toutes ses puissances individuelles, en subordonnant dans cette évolution le dualisme de l'homme sensible et de l'homme spirituel au bien général. Les éléments d'émotivité, d'intérêt, de sympathie s'allieront, de leur propre nature, aux règles supérieures du devoir et du droit, pour faire de la conduite une expression adéquate des conditions complexes de l'organisme humain. A ce point de vue, la loi morale pourrait s'appeler une logique en action, comme le souhaitait Leibnitz. Elle serait excellemment la correspondance pratique des actes avec l'organisation physique et mentale, si bien décrite par H. Spencer. Dans cette conception, enfin, il y aurait

place pour les trois éléments que Kant a mis admirablement en relief dans la loi morale : la *forme* universelle du précepte en fonction de loi naturelle; la relation de l'acte moral à la personne intelligente et libre, considérée comme *fin en soi;* la subordination des volontés particulières à cette fin, de façon à constituer un *règne organique de fins*. Mais il serait urgent de faire, dans la loi du devoir, leur juste part aux considérants esthétiques et passionnels, à l'intérêt lui-même, dans leur subordination aux mobiles plus élevés, avec lesquels ils constituent la synthèse des conditions éthiques, au rebours du kantisme, exclusivement préoccupé — en théorie du moins — des règles de la volonté pure édictées par le seul entendement en manière de jugements synthétiques *a priori*, amplifiant les préceptes du droit pur par leur application aux cas particuliers. D'autre part, les querelles de détail des légistes et des casuistes montreraient mieux que tout raisonnement l'indéniable importance des facteurs réels ou concrets dans la constitution des actes moraux. Ce serait méconnaître l'ordre des choses que de vouloir régir l'empire des lois morales par les seules formes de la volonté pure.

Cette conclusion serait d'autant plus sûre que Kant aurait fini par reconnaître aux tendances des êtres intelligents la qualité d'une fin en soi, d'un noumène, d'un principe constitutif et non seulement régulateur. — Le fondateur du criticisme accorde que nous reconnaissons à notre existence, à notre moi et à son organisation, une portée objective. Nous ne dirions pas, avec M. Fouillée, que cette vue est réfractaire à toute démonstration. Bien entendue, la dépendance du phénomène à l'égard du noumène est pour nous une vérité d'évidence; et nous avons vu que l'intuition des déterminations conscientes et libres en fournit la preuve manifeste. Mais M. Fouillée a raison lorsqu'il demande si Kant peut s'appuyer à ce considérant, lui qui repousse toute vue sur les noumènes, sur l'inconnaissable? Le sagace critique dénonce, avec une insistance égale à celle de nombreux exégètes allemands, les considérants dogmatiques et ontologiques mêlés par un retour si inopiné aux applications

définitives de l'œuvre morale de Kant. « Le moyen de rétablir l'harmonie entre la métaphysique et la morale reste encore à trouver, » ajoute M. Fouillée. Ce moyen ne consisterait-il pas dans le principe d'ordre immanent et de détermination des êtres, en son unité synthétique embrassant tout ensemble les perceptions sensibles et les idées dans leur rapport avec les objets et la nature, et ne comprenant pas moins la subordination des fins individuelles et égoïstes à la fin et au bien de l'espèce, et, en dernier ressort, aux préceptes essentiels dont les tendances et les intuitions de la conscience libre sont l'expression pour la *volonté* humaine? C'est la doctrine d'Aristote et de S. Thomas.

Le principe de détermination est une loi organique, en tant qu'il régit nos facultés et ordonne leur évolution progressive. C'est une loi émotionnelle, puisque, par cette évolution, il procure à chaque puissance sa perfection, sa satisfaction propre. Mais il se révèle à la conscience à titre de loi morale, du moment que ce développement hiérarchique de toutes nos forces intérieures s'impose à notre volonté sous la forme de l'impératif absolu, comme un *devoir*, dominant nos sympathies personnelles pour les diriger vers le bien supérieur de notre nature et vers l'avantage collectif de l'espèce humaine et de tous les groupes d'êtres placés sous son influence. Nous n'indiquons que cette solution. Ce sera rester dans les bornes de notre sujet que de noter, dans la sphère de la conscience comme dans le vaste domaine de l'inconscient, les facteurs d'objectivité où s'appuie la volonté du bien aussi bien que la connaissance du vrai. Voilà le lien entre la métaphysique et la morale [1]. « L'idée de la liberté », de M. Fouillée, en est un corollaire.

[1] En ce sens, nous reprendrions pour notre compte cette déclaration de M. Fouillée, dont les penseurs apprécieront l'importance : « Tout déterminisme conscient et clair, c'est-à-dire, tout acte d'intelligence, est accompagné d'un déterminisme inconscient et obscur, c'est-à-dire de tendances, de passions, de mouvements; et, d'autre part, tout déterminisme obscur, toute passion et toute action peuvent se résoudre par l'analyse en un déterminisme clair, en idées et en raisonnements. Conscience et mouvement, intelligence et action, sont donc les deux

XII

Des critiques très sérieux ont noté que le concept du souverain bien serait assez vacillant dans la philosophie kantienne. Tantôt il désigne l'union de la félicité et de la sainteté en Dieu; tantôt, le reflet de la justice divine dans l'âme du juste. En demandant à ce dernier la pratique absolument désintéressée de la vertu, sans aucune préoccupation de sa félicité, Kant méconnaît la nature de l'humanité et statue pour elle des lois plus parfaites que ne l'autorise cette observation scrupuleuse des faits à laquelle le maître rappelle si volontiers les penseurs. Noble erreur, sans doute, et digne de la grande âme du novateur, mais erreur capitale, cependant! Dans la situation qu'il a prise, Kant est-il encore en droit de prononcer que « le rôle de la sagesse suprême dans la direction du monde est de nous donner les occasions d'exercer le bien et d'attacher à la mauvaise conduite les conséquences exigées par les lois morales » [1]? Cette conclusion ne va-t-elle pas plus loin que les phénomènes? Et si elle ne s'étend pas au noumène éternel, à la loi absolue en soi, quelle efficacité présente-t-elle pour la vie spirituelle et la détermination des préceptes?

D'après Kant et son école, le postulat de l'immortalité repose sur la nécessité de l'existence indéfinie de chaque homme, nécessaire condition de l'évolution toujours progressive de la conscience libre vers le bien et la vertu.

Mais cette liberté, cette possibilité de la vertu, la connaissons-nous autrement que par l'expérience? Il est vrai : cette expérience est celle du sens intime, attestant la détermination autonome de nos actes. Elle n'entraîne pas d'elle-même l'aperception transcendantale du moi. Kant s'y appuie, cependant, pour inférer l'immortalité de l'âme. Pourquoi repousser son verdict à propos du reste de nos connaissances? Conséquence d'autant

faces d'un même processus. Voilà, selon nous, la véritable unité de la raison spéculative et de la raison pratique. » — Rev. philos. janvier 1881.

[1] *K. d. r. V.* — Cf. Arnoldt, *Ueber Kant's Idee vom höchsten Gut*, p. 20.

plus nécessaire que le critique avoue lui-même que la complète justice d'un seul acte moral ne se laisse pas démontrer d'une manière adéquate.

Précisément à ce sujet, les néo-kantiens se séparent du maître en dénonçant dans le noumène une entité de la scolastique. Kant avait déclaré l'objet en soi hors de la prise de notre esprit : ses successeurs le rayent des cadres de la science. Leur exégèse a-t-elle gagné à cette proscription ? Dans l'enquête la plus pénétrante qui ait été faite, en France, sur la valeur du criticisme, M. Fouillée a montré comment, en fin de compte, M. Renouvier lui-même a été amené à « subordonner les phénomènes aux inconnus », restituant sous ce terme les noumènes, les choses en soi, les causes des apparitions successives et empiriques [1]. — Le changement est-il dans les choses ou dans les mots ?

Ce que M. Fouillée a établi avec une force inégalée, c'est que le néo-kantisme n'a pas non plus jusqu'ici démontré l'autorité de la loi morale. Que l'homme se perçoit comme intelligent et qu'il se croit libre, il serait superflu de le noter, avec les nouveaux criticistes. En vertu de son organisme psychique, il se propose des fins à atteindre, des entraves à éviter. Mais ces fins, d'ordre sensible et intelligible, ne présentent d'elles-mêmes qu'une nature psychologique : elles sont des mobiles appropriés à l'espèce humaine. Pour les investir d'une autorité éthique, ce n'est pas assez d'y montrer des biens désirables à la généralité des hommes : cet altruisme ne suppose encore que l'uniformité des tendances de l'espèce. De soi cette universalité n'implique en rien l'idée du bien moral, ni la sanction du devoir, ni même la liberté. Les néo-criticistes en appellent à l'impératif catégorique. Celui-ci est dans leur intention ; mais il ne sort pas de leur système, dans l'ordonnance formaliste qu'ils lui ont donnée.

Pour assurer l'autorité de la loi du bien, Kant a trop isolé le

[1] Rev. philos., janvier 1881. — Cf. M. Renouvier, *Science de la morale*, I, 92. Citat. de M. Fouillée.

moi nouménal du moi phénoménal ; mais il conservait la notion de la volonté pure, à titre de fin transcendantale et absolue. Ses disciples, hostiles à la conception des noumènes, ont substitué au dualisme moral du maître un formalisme dialectique où la loi éthique se confond avec sa notion. Ce n'est pas tout : selon eux, comme selon Kant, la liberté peut être objet de conscience; et cette liberté personnelle n'est point un noumène inaccessible, mais un phénomène. — En déniant à la raison la possibilité de reconnaître sa cause, les néo-criticistes réduisent toute la dynamique morale à un mécanisme logique, à un simple jeu de concepts.

XIII

Sans exclure aucune vue juste, la philosophie traditionnelle, empruntant à la critique ses éléments sérieux, poserait le problème sous une incidence quelque peu différente. Elle considérerait l'homme tout entier, et relèverait avant tout la tendance unanime de toute volonté vers des fins sensibles, subordonnées d'elles-mêmes aux fins intelligibles, au nom du principe de l'ordre des choses. Ces fins apparaîtraient à la raison comme des biens relatifs et particuliers. Mais ils supposent une fin supérieure, et qui, à leur égard, serait universelle, absolue. Sans l'identifier avec le moi nouménal de Kant ni avec le fond inconnu des néo-criticistes, on pourrait la considérer comme la forme pure du bien, du devoir, comme le type de la loi éthique, dans toute sa généralité : celle-ci consisterait dans l'obligation pour la volonté de réaliser, selon son pouvoir, toutes les activités individuelles et de les mettre au service de l'espèce. Sur ce principe universel et nécessaire se régleraient les actes particuliers et leurs fins spéciales. Cette règle répondrait tout ensemble à l'élément essentiel et immuable de la nature de l'homme comme aux attributs contingents et variables que revêt notre essence dans les divers individus : elle réunirait l'absolu et le relatif, les données empiriques et les formes supérieures qui leur coexistent. Elle serait la synthèse des phénomènes et du noumène, si

l'on tient à donner ce nom aux manifestations empiriques et à leur cause naturelle et directe.

Nous l'avons noté déjà : dans la critique de l'esprit, il est loisible au penseur de concentrer son attention sur les formes typiques de la raison pure, et d'affirmer que les perceptions particulières se réalisent selon ces règles. Mais cette considération demande à être complétée pour devenir féconde. Les « choses en soi » ne se manifestent point à l'esprit d'une façon directe, ni dans leur contenu adéquat. Même dans la connaissance théorique, elles ne sont pas entièrement inaccessibles pourtant au regard mental, puisque, entre les phénomènes et ces choses, se laissent constater de multiples rapports naturels, comme les criticistes et Kant ont fini par le reconnaître dans la discussion des points délicats du système. Cela est bien plus vrai encore de la connaissance pratique, en laquelle le noumène de la volonté pure ne se laisserait isoler de la volonté empirique et concrète que par une abstraction injustifiée. Se réclamer, pour expliquer la science de l'univers réel, de l'union spontanée des noumènes avec les phénomènes, grâce à l'intercalation spontanée des schèmes et des symboles, c'est avouer que la pensée est conditionnée par ces objets, quoiqu'il reste vrai qu'elle-même conditionne ceux-ci. Ajouter, pour justifier l'idéologie criticiste, que les formes *a priori* de la raison pure et de la volonté nouménale s'adaptent aux choses, c'est poser à la base de la science un principe déjà dérivé et subalterne. Cette correspondance des types intelligibles et des données expérimentales implique, en dernière analyse, la loi d'ordre immanent et de détermination, dont la tendance primitive de chaque être est la manifestation irréductible. En raison de cette loi, les facultés cognitives nous apparaissent comme subordonnées à leurs objets, dans la mesure où ceux-ci sont accessibles à la science actuelle de l'esprit.

Mais les règles catégoriques de la volonté s'intiment à la conscience individuelle, à toutes les consciences, avec une physionomie spéciale. Dès qu'elles sont considérées dans leur relation avec l'ordre pratique et avec l'action, elles fondent en

outre une obligation intérieure, une responsabilité dont la fin n'est plus la connaissance mais la vertu, et suppose par delà les stimulations fatales de l'intellect, la libre réaction de la volonté. De la sorte, s'impose à celle-ci la loi du devoir, l'impératif catégorique, la maxime absolue, irréductible, dont la formule, de portée à la fois objective et subjective, serait : agis dans le cas particulier de façon à réaliser toutes les puissances de ton être, dans leur subordination hiérarchique les unes aux autres, dans la subordination du bien individuel au bien de l'espèce et à la règle suprême de la vertu.

Kant accueille les mobiles d'intérêt humain, pourvu que leur origine ne soit pas d'ordre empirique. Cette classe de motifs, selon lui, est purement subjective, chacun se faisant de la félicité une idée appropriée à son tempérament, à ses goûts, à ses habitudes. Ce sont des buts dérivés de la *matière* de la loi morale, au lieu d'être déduits de la *forme* universelle de cette loi. De quelle façon, cependant, ces mobiles particuliers deviendront-ils des lois éthiques, sans tomber sous les conditions de l'expérience? Nous l'avons entendu déjà : dans cette *analytique* des concepts de la raison pratique, les *symboles* ou les préceptes particuliers répondront aux schèmes, traits d'union des phénomènes individuels avec les types catégoriques. Ce seront des maximes de vertu, proposées à la conscience sous la forme d'une *loi pure*, et rattachées par ce lien à l'impératif éthique de la conscience, en son énonciation également absolue et dépouillée de tout considérant hétéronome. Avec sa méthode rigoureuse, au point de vue formel, Kant institue, pour la critique de la loi morale, un parallélisme complet avec la critique de la raison pure, où le schème de l'imagination opérait la transition entre les cas individuels et les catégories, grâce à la notion du *temps*, leur facteur commun.

Les plus autorisés interprètes de la doctrine morale de Kant en ont fait l'observation : la subjectivité des motifs d'action, dans les cas individuels, a été représentée par Kant sous une forme très contestable. Sans nul doute: dans ses démarches multiples, s'il ne prend conseil que de la sensibilité, chaque

homme recherchera le bonheur, sous la forme concrète le mieux appropriée à son tempérament, à ses coutumes, à ses goûts en un mot. Mais la raison se démontre à elle-même la nécessaire subordination de la chair à l'esprit, des passions à la volonté. Dès lors, ni l'intérêt, ni le plaisir, ni la gloire n'apparaissent plus comme des buts définitifs de la conduite : la loi morale se révèle, pour tous les hommes, comme le devoir auguste de donner à toutes les facultés leur développement harmonieux, dans toute la mesure possible. Ce précepte universel, nécessaire, est de valeur objective : sa portée n'est pas uniquement subjective, comme s'exprime Kant. C'est une loi *a priori*, indépendante en soi de l'expérience. Dans un sens juste, le véritable intérêt, le plaisir vrai, l'honneur dans son acception la plus élevée, le bonheur, enfin, trouvent excellemment leur réalisation dans cette forme de la béatitude que postule la nature de l'homme, envisagée dans son intégrité complète, dans le concert hiérarchique des facultés inférieures et des hautes puissances. Accordons à Kant que ce bien complet, cet impératif catégorique, revêt la « forme législative générale ». En est-il moins vrai qu'ils découlent immédiatement de la constitution, du fond intime de l'espèce humaine? En eux, les formes *a priori* et l'objet ou la matière se conditionnent mutuellement. En circonscrivant la loi éthique aux seuls éléments subjectifs, le maître reste fidèle à son système, mais c'est, cette fois encore, au prix de la réalité. Kant ajoute que cette loi combat d'une part l'égoïsme par l'empire de la liberté, et, d'autre part, l'amour de soi par l'universalité du devoir. Cette assertion ne se vérifierait qu'en tenant compte de la forme intégrale du bien, de l'impératif universel et des objets ou des biens particuliers qu'y subordonne la raison.

De cette façon, les mobiles individuels des actes innombrables se régleront d'après le critère complet de l'espèce humaine, dans la correspondance hiérarchique des démarches de la sensibilité et de la raison à la libre volonté. La multiplicité, d'elle-même incohérente des tendances passionnelles, se rangera à l'unité nécessaire de cette maxime universelle et nécessaire.

Sans sacrifier aucun de ses éléments acceptables, la subjectivité se soumettrait à l'objectivité, et s'accommoderait à la forme générale de la loi du bien : dans tes actes concrets et particuliers agis de manière à exprimer dans ton action le fond même de la nature humaine, sous l'impulsion du principe universel d'ordre immanent et de détermination, et sous l'inspiration des tendances individuelles compatibles avec la subordination de l'homme inférieur à l'homme spirituel [1]. Cette solution concilierait les exigences de la loi morale, en son impérativité absolue, avec les justes mobiles d'intérêt personnel et altruiste qu'un rigorisme excessif éliminerait à tort des actes de la créature limitée et contingente.

XIV

Sans nul doute : de même que l'esprit, et toute force organique en général, est à lui-même sa règle, en un sens très juste aussi, la volonté est sa loi : l'autonomie morale entendue comme l'accord des règles du bien, des tendances et des fins immédiates et personnelles de la conscience, serait bien le principe éthique immédiat. Ç'a été le tort de nombreux casuistes de l'avoir mis à l'arrière-plan au profit de considérants pris en dehors de la sphère de la volonté. Dans l'ordre adéquat des choses, cependant, la conscience finie implique la dépendance de l'arbitre à l'égard du régulateur absolu : la notion de l'autonomie doit s'unir à celle de l'hétéronomie pour engendrer le concept complet du devoir, au lieu d'être opposée à ce dernier. Loin d'infliger à cette thèse syncrétiste une censure injuste, la science la sanctionne, car elle répond à la réalité des choses. C'est ce que Kant n'a pas assez reconnu, et ce que d'éminents moralistes contemporains continuent de nier : nous n'avons jamais rencontré un argument sérieux de cette dénégation [2].

[1] Ce point a été supérieurement élucidé par M. le Dr L. de Lantsheere, *ouv. cit.*, p. 134 sqq.

[2] Cf. *Grundegung zur Metaphysik der Sitten*, 2 Abschn.

Interprétée avec cette sobriété, l'autonomie de la loi morale n'a rien de plus à redouter de son rapport naturel avec l'absolu que de la poursuite du bonheur personnel, invinciblement mêlée à l'accomplissement du devoir, non comme un mobile exclusif, mais comme un motif essentiel, cependant, et dérivé directement des liens rattachant les actes fondamentaux de la vie spirituelle à l'expansion de nos énergies et à leur satisfaction. En se refusant à reconnaître cette condition de la vertu, par respect pour la vertu même, Kant et les criticistes ont tracé de celle-ci un idéal contraire à la constitution de la créature et dépassant les limites de l'expérience [1].

Il importe de le remarquer, toutefois : la loi morale, l'impératif catégorique, ne trouve pas sa complète valeur dans les conditions que nous avons tâché de statuer jusqu'ici. La volonté humaine, même dans ses lois essentielles, n'est point absolue. Elle se sent contingente et limitée comme la raison, comme l'être humain tout entier. Elle n'a pu être réalisée dans le temps que par la détermination d'une cause nécessaire et, dès lors, infinie. Nous établirons ce point en son lieu, quand nous examinerons les éléments objectifs de la notion de l'infini. La volonté humaine, en son acception universelle, dans son rapport avec le bien de l'individu et celui de l'espèce, est déjà, comme fondement de l'obligation éthique, une source et une base de l'action morale ou vertueuse. Mais sa règle suprême et vivante est la cause dernière d'où elle émane avec l'universelle nature, et dont les préceptes lui sont manifestés dans la raison et dans la conscience. La loi irréductible du bien et du devoir est l'Infini lui-même. Ce grand Être ne nous est point connu par intuition : nous inférons sa nécessité de la dépendance et de la relativité de la nature, dont l'homme est le type le plus parfait, et de cette nécessité nous déduisons ses perfections transcendantes, accessibles cependant à l'esprit reconnaissant d'une manière excellente à la cause supérieure les attributs des réalités subordonnées. De la sorte, sans violer les

[1] *Von der Dialectik der reinen Vernunft*, § 1.

données de l'observation et les déductions qu'en tire la raison, nous prononçons que dans ce grand Être la subjectivité et l'objectivité sont identifiées en l'unité de l'absolu. Nos jugements sur Dieu sont fondés sur le concept de l'Être nécessaire, parfait : la raison les *critique* à mesure qu'elle les forme, en ce sens qu'elle reconnaît tout ensemble leur exactitude radicale et l'imperfection natale qui s'y mêle : ce sont, comme tous les principes d'ordre métaphysique, des principes régulateurs, mais aussi des principes *constitutifs*. Kant a eu raison de les appeler « sûrs à leur manière et indispensables à nos constructions mentales » [1]. Son tort a été d'y signaler de simples règles formelles.

Nous le rappelons dès à présent : le critique n'accorde qu'une valeur *problématique* à notre concept de l'Être nécessaire. C'est un principe *régulateur*, selon lui, nous aidant à ordonner nos concepts, non un principe organique. Ce concept vaut, dit-il dans son langage habituel, pour discipliner l'usage de nos facultés de connaître ; il n'a pas de valeur quant à l'*objet* et pour tout être connaissant. « Il ajoute que ce concept, comme ceux de l'immortalité et du libre arbitre, est du nombre des principes régulateurs, immanents et valables dans la pratique, appropriés aux nécessités de notre esprit. » — Les criticistes néo-kantiens ne se séparent pas, en général, du maître sur ce point capital. Goethe exprimait le vrai sentiment de Kant, quand il prêtait à Faust cette déclaration sur l'Être suprême :

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen :
Ich glaub' ihn.
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen : ich glaub' ihn nicht?

Pour quiconque rejette l'objectivité du principe de causalité et circonscrit celui-ci à la sphère des phénomènes, l'argument

[1] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3 Abschn.

de l'existence de l'Être nécessaire, déduit de la contingence des choses, ne peut avoir qu'une portée purement subjective, comme les phénomènes conditionnés par le temps et l'espace. Mais les conclusions de Kant sur ce point ne sont pas plus solides que ses prémisses. La loi de causalité est un principe objectif, l'argumentation basée sur la dépendance ou la relativité des phénomènes, est confirmée par l'unanime expérience, et elle s'étend à l'universelle totalité des cas similaires. Elle ajoute un élément nouveau à notre connaissance des phénomènes, en les rangeant sous la catégorie de la contingence, c'est-à-dire de la relativité et de la dépendance, et en indiquant leur relation avec la cause autonome et absolue. Les criticistes contestent vainement ces points. Kant a raison lorsqu'il reproche aux métaphysiciens intempérants de revendiquer à l'esprit l'intuition et la connaissance directe de cette cause. Mais il tombe dans l'exagération quand il en infère que nous ne pouvons conclure de ces données, ni la personnalité de l'Infini ni sa distinction d'avec l'univers et l'âme humaine. Ce n'est plus ici un objet chimérique, comme cette félicité toujours fuyante à mesure que notre cœur découvre le mensonge de ses rêves! L'infinie perfection de la cause absolue se présente à l'esprit comme le corollaire de sa nécessité, sans laquelle celle-ci deviendrait inconcevable. De la notion de l'être nécessaire, de son aséité essentielle, l'esprit peut tirer avec rigueur les attributs qui y sont contenus, tout en décrétant le caractère transcendantal et excellent de ce noumène suprême. Toute la théodicée repose sur ces données: elles ne découlent pas directement sur l'expérience, mais elles sont en dernière analyse fondées sur elle. La réserve de Kant se justifie d'elle-même à l'égard des prétentions de l'idéologie ontologiste et du faux mysticisme statuant l'existence de l'Absolu en vertu de la présence de son idée dans l'esprit. Elle verse dans un excès opposé en refusant toute valeur scientifique à notre science de Dieu, et en faisant de celle-ci un postulat, une croyance problématique. Kant n'est pas fondé à écrire, au sujet de l'âme et de Dieu, ces paroles compromettantes : « la raison théorique est contrainte de

reconnaître qu'il existe de pareils objets, mais elle ne saurait les déterminer avec plus de précision, ni agrandir à cet égard notre connaissance de ces objets. »

Comment concilier cette déclaration avec cette autre assertion que les intuitions de la finalité morale complètent les indications de la finalité physique du monde sur la sagesse, la bonté, l'infinie perfection de la cause première? N'est-ce pas Kant, encore, qui a décrit en des accents admirables les rapports de la conscience avec le bienfaiteur, le législateur, le juge invisible? Certains kantistes, en particulier le Dr Arnold, ont prétendu que ces considérants sont d'ordre purement pratique et ne comportent pas, d'après le critique, une démonstration proprement dite. Ils n'ont établi nulle part leur faiblesse. Ce sont, disent-ils, des croyances naturelles à l'esprit de l'homme. — Nous le savons, et c'est à nos yeux la preuve de leur objectivité essentielle. Toute représentation correspondant à la tendance primitive d'une puissance, et par-dessus tout d'une puissance organisée pour savoir, ne peut, en fin de compte, être qu'objective. N'est-elle pas le nécessaire complément de la détermination de l'être, de l'ordre immanent des choses?

Il est vrai : nous n'avons pas l'intuition de l'Infini; et Kant en conclut que nous ne pouvons, en conséquence, poser dans son existence la base constitutive de la loi morale. L'impératif catégorique dérive de la nature de notre esprit. Nous n'avons pas le droit d'assurer qu'il est fondé sur la condition natale des choses.

La fausseté du postulat caché dans cette argumentation s'indique d'elle-même. Le début de toute démonstration est une intuition d'ordre synthétique ou analytique. Mais si la perception intuitive est la forme par excellence de la connaissance, elle n'est point la seule : les corollaires déduits de celle-ci d'après des règles nécessaires, fournissent aussi des connaissances positives sur leur objet. En ce cas, ce dernier se posera devant l'esprit en fonction de terme idéal : mais si des raisonnements ultérieurs prouvent que son existence est liée nécessairement à celle d'objets réels, sa réalité apparaîtra à

l'esprit avec une certitude indéniable. Kant et les criticistes actuels vont trop loin en faisant de notre assentiment à la réalité de l'absolu une simple affaire de croyance, aussi bien que de notre adhésion à l'immortalité de l'âme. Ils ajoutent que la liberté se démontre avec une bien autre évidence : selon eux elle est intrinsèquement nécessaire à l'accomplissement du bien, du devoir : donc elle est possible.

Sur quel argument peut se fonder Kant pour statuer la nécessité de la liberté? Sur le sens intime? Mais ce serait un fait empirique; et, dans son système, Kant n'en peut tirer de conclusion apodictique. Sur le fond intime de la conscience? Mais nous ignorons les lois internes des noumènes : nous voilà *au rouet!*

Le devoir, certes! nous apparaît comme « ce qui doit être voulu, librement voulu ». Pure forme du moi, peut-être, dirait un relativiste conséquent, et nous savons avec quel art a été développé ce thème par l'un des personnages des *Dialogues* de M. Renan. Le devoir, alors, ne serait-ce pas « la duperie suprême? » Ne serions-nous pas, a-t-on demandé, dupes de quelqu'un qui se cache dans les coulisses de ce monde tragique? Dans sa préface au Livre de Job, M. Renan avait montré dans l'idée du devoir la colonne immuable, debout au milieu de l'effondrement de la vieille métaphysique objective. Dix-huit ans plus tard, ce suprême appui s'effritait avec le reste sous le marteau d'une critique mieux informée.

XV

La thèse, chère aux néo-kantistes, de la primauté de la morale sur la métaphysique n'est pas absolument nouvelle. Depuis longtemps, aux ténèbres recouvrant les problèmes spéculatifs, l'on a opposé la clarté sereine du devoir, se révélant à la conscience dans la nécessité inexorable, immédiate de l'action. Là où hésite l'intelligence, au conflit des arguments contraires, la volonté se sent, maintes fois, forcée d'agir sous l'impérieuse dictature des situations. Le génie sagace de Duns Scot entre-

voyait cette antilogie apparente, lorsqu'il signalait la prépondérance des facultés pratiques sur la raison. On rattacherait à cette même théorie les vues de Pascal sur l'impossibilité de se désintéresser de la lutte tragique des destinées, la réduction de l'ontologie à l'éthique, mise en un relief si vif par Kant même et reprise de nos jours avec un rare talent par Hamilton, Renouvier, Secrétan, et leurs disciples.

Il serait permis, désormais, de juger cette doctrine. Il est vrai : à chaque instant, les nécessités d'ordre pratique s'imposent à nous, en leurs applications impératives. Si l'action ne peut être reculée, il faudra bien que l'agent se décide sur les raisons les plus probables, s'il n'en découvre point de certaines. Mais, en ce cas, un principe de certitude indirecte confère à ces motifs une portée qu'ils n'auraient point d'eux-mêmes. Ce principe est la valeur absolue de la bonne volonté, de la conscience droite, et l'honnêteté d'une action urgente, recommandée d'ailleurs par des titres sérieux. En nombre de cas, ceux-ci suffisent à légitimer une démarche irrécusable. Mais ne laissons pas dévier le débat : au point de vue philosophique, les mobiles de la décision n'empruntent point une sanction absolue à sa nécessité. Dès que l'évidence intrinsèque de ceux-ci ne se découvre pas à l'esprit, on ne peut l'affirmer au nom des exigences d'ordre pratique : on est uniquement fondé, en ce cas, à prononcer la moralité relative et suffisante de l'acte dont l'accomplissement vaut en tout cas mieux que son omission.

Ce serait violer la logique de proclamer avec Kant que la croyance doit se substituer à la raison; avec les criticistes, que la conscience morale et la loi du devoir restent le seul fondement inéluctable de l'objectivité, en dépit des apparences contraires et à l'exclusion de tous les doutes spéculatifs. « La moralité, a pu dire M. A. Fouillée, laisse douteux ce qui est douteux ; l'action n'est que l'affirmation de notre propre idée, de notre propre désir et de notre vouloir. Elle n'affirme de ces objets qu'une chose, c'est que leur supériorité comme idéal est certaine et que leur impossibilité de fait n'est pas pour nous démontrée. » Nous n'ajouterions pas avec ce cri-

tique : « ils sont ce qu'il y a de meilleur » ; nous dirions simplement : ils sont ce qui nous semble actuellement un parti honnête, mais leur valeur ontologique reste en définitive déterminée par leurs caractères intrinsèques. La prétendue prééminence de l'objectivité des lois morales sur celle des vérités rationnelles est une illusion ou un malentendu. Dans la sphère théorique, si l'on peut « être certain du devoir », et si c'est une obligation d'affirmer cette certitude, ce ne peut être que dans les limites où elle apparaît à la raison. Dès qu'il est question de juger, dans leur nature intime, les motifs internes et les bases du devoir, de l'acte ordonné par la conscience, les principes reprennent leur dictature. Au cas où leur certitude ne devient pas manifeste, on chercherait à s'en rapprocher par voie d'analogie et d'induction. Mais l'on n'approuverait pas pour cela la thèse des « postulats volontaires » des néocriticistes. Il ne sert de rien de répéter avec Pascal et M. Renouvier que « l'on est embarqué », que « le pari est forcé », que « l'action est inévitable ». Après tout, et malgré les apparences, la détermination de l'*idée*, base de l'action, n'est pas moins nécessaire. Or, celle-ci demeure subordonnée à l'évident rapport des termes où la pensée formule le devoir, en sa teneur présente : il demeure interdit à la volonté de les dépasser ; et cette interdiction est décrétée par la morale autant que par la logique.

En rigueur, les conditions de la moralité, dans sa formule théorique, sont donc identiques à celles de la vérité. L'école criticiste se réclame de la nécessité de l'action pour en inférer la portée objective de la loi du bien. Mais la contraignance des vérités premières n'est pas moindre. C'est assez de se soustraire au mirage de l'imagination pour apercevoir la similitude des deux situations qu'on prétendait opposées. Une même tendance pousse, avec une irrésistible autorité, la volonté à ses actions et l'intellect à ses jugements. Dans les déterminations volontaires l'autonomie du moi s'affirme dans l'éclat indubitable des intuitions conscientes. L'arbitre peut consentir ou se révolter. Mais cette alternative n'est ni rationnellement, ni moralement

libre : elle est réglée par un jugement certain et objectif, expression du droit, du devoir. Ce verdict moral est de compréhension universelle si le jugement est d'ordre théorique : il est d'application particulière, si le jugement n'implique qu'une décision pratique et actuelle, fondée sur des motifs probables. L'ordonnance des raisonnements n'emporte-t-elle pas l'assentiment de l'esprit? en cette hypothèse, il faut surseoir à la conclusion. D'autre part, si l'action ne peut être différée, on devra s'orienter sur sa licéité en vertu de quelque principe réflexe, mais certain en soi. — Sans conteste! c'est moi qui crée en moi ma détermination. Mais à ce titre, elle n'est qu'un phénomène subjectif, et ne peut servir de solution au problème de l'objectivité. Dès que j'envisage l'acte personnel comme une réalité objective, il implique sa représentation à la conscience sous forme d'action morale conforme à la règle du bien. Aussitôt la discussion des bases de cette conformité s'impose à l'esprit. Que devient la prépotence de la loi du bien sur la loi du vrai, et la subordination de la métaphysique à la morale? En tout état de cause, dans la sphère de la vie morale comme sur le terrain de l'intelligibilité pure, la valeur des conclusions ne doit jamais être isolée de leur objectivité. — Des penseurs contemporains voudraient émanciper le problème de la vérité objective de toute relation avec l'organisme psychique, avec les facteurs subjectifs, pour la poser exclusivement dans sa réalité pure, dans sa nature immanente [1]. C'est à une déduction très différente que nous conduisent notre analyse, et, ajoutons-le, les observations de M. Fouillée lui-même. Tendance spontanée de l'esprit à connaître les rapports réels des phénomènes et par ceux-ci des choses mêmes; tendance de la volonté à se déterminer à son acte; tendance de l'âme à subordonner ses actes comme ses jugements aux inductions certaines de la raison et à décréter l'harmonie générale de ces actes personnels avec les lois de la nature, au nom des principes positifs

[1] Cf. M. A. Fouillée, *La crise de la Métaphysique*. Rev. des Deux-Mondes, mars-mai 1888.

de la détermination et de l'ordre immanent des êtres : tels seraient, selon nous, les facteurs inséparables de l'évolution psychique.

Nous l'avons compris dès l'intuition primitive du moi conscient : la vérité apparaît au moi comme la loi de détermination nécessaire de l'esprit par son objet, le bien se révèle à nous comme la détermination libre et consentie de la volonté par la réalisation de l'acte vertueux. La moralité comprend, par conséquent, la représentation spontanée de l'idée du bien, exprimée dans le jugement intellectuel, et elle y ajoute la libre acceptation de l'arbitre. De la sorte, dans les actions morales, la conscience se voit et se sent en correspondance, en harmonie avec l'esprit, avec la nature, et avec la cause première de la vérité et du bien. Cette communion de l'individu avec l'ordre, et avec la cause suprême de l'ordre, vient précisément de ce que sa raison s'est unie par l'idée et par la science des lois générales avec les éléments essentiels des choses, et, par le décret de sa volonté droite, avec les éléments essentiels de la *moralité*. Les facteurs *universels*, note parfaitement M. Fouillée, reprenant une fois de plus une doctrine péripatéticienne, l'ont mis en rapport avec l'*univers*. — Mais encore un coup, quel a été le médiateur originel de cette union de l'homme avec la nature, avec la raison, avec l'infini si ce n'est la *tendance primitive et spontanée* guidant chacune de ses facultés vers son terme? Nous avons constaté l'empire de cette loi instinctive, depuis les réflexes subconscients, à travers tout le circuit de l'évolution mentale, et jusque dans son couronnement définitif. Toute la dynamique de l'esprit se ramène au développement intégral de l'organisme psychophysique, dont les tendances innées constituent le facteur irréductible et la base vivante, positive.

XVI

Faut-il rappeler ici, en deux mots, la doctrine de l'École? Quel est, se demande S. Thomas, l'objet capable de donner à la volonté une impulsion nécessaire? C'est le « bien sans limites, »

lui apparaissant à la fois comme dénué de limites, et comme assimilable, par sa perfection même, à toutes les volontés individuelles, de façon à répondre à leurs aspirations propres. Les objets bornés ne s'imposent à notre poursuite qu'à la condition d'impliquer avec le bien en soi une relation déterminée. — Durant l'existence terrestre, nous ne percevons que dans une vue indirecte la connexion de certains biens d'ordre supérieur avec le bien absolu. Mais en tout cas, la possession de cet objet se montre à nous comme le terme suprême et la loi de notre félicité, et, en outre, comme la règle et la mesure de l'excellence ou de la perversité de nos actes. Ceux-ci seront bons ou mauvais dans le rapport de leur approximation au bien souverain qui, dans sa forme concrète, est l'infinie et toute parfaite personnalité de Dieu. L'objectivité divine est la raison dernière de l'objectivité de la loi morale. La pensée et la puissance créatrice se reflètent dans ses œuvres ; notre conscience, notre raison pratique sont la résonnance en nous de la loi éternelle, en ce sens qu'elles nous assimilent dans les cas particuliers les préceptes de la vertu selon les circonstances multiples, et nous préparent à une communion sans cesse plus intime avec le bien sans bornes.

Dans cette théorie, la poursuite du bien suprême et l'adaptation personnelle des biens particuliers à cette fin universelle, se réalisent par l'expansion de l'activité et des diverses énergies de notre espèce. Elles réunissent de la sorte le devoir absolu de la justice et les justes stimulants de l'intérêt humain et altruiste, sainement entendus. Pour employer le langage du criticisme, elles consacrent à la fois l'autonomie essentielle de la loi morale et les facteurs d'hétéronomie qu'une analyse sage, basée sur la double nature, spirituelle et organique, de l'homme, nous oblige de reconnaître aux préceptes éthiques, et que Kant a combattus avec plus d'insistance que de succès. L'union de cette double série d'éléments est la sanction des principes d'ordre immanent et de détermination dominant toute cette matière, et qui en livrent l'explication la mieux en harmonie avec l'esprit de la méthode positive.

XVII

Dans la question du Bien ou des actes moraux, comme dans la plupart des autres problèmes, la doctrine vraie serait celle en laquelle les divers facteurs de solution se trouveraient réunis en un syncrétisme éclairé. Le Bien apparaît à l'espèce humaine et à chaque homme en particulier comme présentant à la fois un élément égoïste et un élément altruiste, selon le vœu de l'école positiviste. Envisagé surtout dans sa portée sociale, il répond à nos sentiments de sympathie naturelle et e dévouement général à l'égard de nos semblables, ainsi que le veulent en particulier H. Spencer, A. Bain, Tyndall. Dans ce sens aussi, A. Comte, Littré, M. Ferraz, ont tenu que l'avantage de l'humanité est le critère du bien. C'en est, à coup sûr, le critère partiel. Pour leur part, avec Aristote et avec les stoïciens, les criticistes, issus de Kant, ont jusqu'à un certain point raison de signaler dans le devoir une règle absolue et autonome, qui ne serait que la correspondance de l'acte vertueux avec le fond essentiel de notre nature. Tous ces principes renferment une part de vérité; mais ils veulent être complétés [1].

L'utilité sociologique du bien appelle avant tout un considérant ultérieur : son affinité radicale avec l'essence de l'homme, synthèse de corps et d'esprit. La sympathie, l'intérêt individuel et général qui se rattachent à la pratique de la vertu demandent à être jugés surtout du côté de la raison et de la volonté, non seulement d'après les stimulations de l'émotivité et du plaisir esthétique et sensible. Le Bien a sa beauté et son autorité supérieures, et celles-ci lui appartiennent en propre, à part de toute considération étrangère. Toutefois, ni l'homme ni l'humanité ne portent en eux la dernière et adéquate raison de leur existence et de leur fin morale.

Pour s'intimer à nous, non comme un pur fait psychologique, mais comme une loi morale et impérative, l'autonomie du devoir à l'égard de nos actions ne se laisse pas séparer du

[1] Cf. S. Th., *Summ. cont. Gent.* L. III, c. 129.

fondement ultime de la moralité et de la vertu : la volonté du législateur suprême, indistincte de son intelligence infinie.

La loi et le droit naturels, le bien moral dépendent de l'essence même des choses, représentée à la pensée créatrice, archétype universel, éternel exemplaire des êtres innombrables exprimant à quelque degré dans le monde des phénomènes l'infinitude transcendante de la cause absolue. Avec l'école thomiste on tiendrait cette doctrine contre Scot et Descartes, rattachant d'une façon presque exclusive la distinction du bien et du mal au bon plaisir de Dieu [1].

Après Platon [2], Aristote lui-même, si réservé sur ce point, tient qu'il y a une esthétique de la vertu et qu'elle est le resplendissement des préceptes de la morale dans le sentiment et la conscience de l'homme. La règle esthétique dérive avant tout de la droite raison (ὁρθος λόγος). Vivre conformément à la nature éclairée et dirigée par l'esprit, c'est vivre en sage, c'est réaliser la fin de l'homme, qui est le bonheur, l'eudémonisme, dans le sens supérieur et complet de ce mot. L'autonomie du devoir a sa raison dernière dans la réalité absolue. Elle est un produit de la nature. Mais la nature, le ciel et la terre sont attachés à leur cause dernière, à Dieu. Dans la *Morale à Nicomaque,* l'homme vertueux est celui qui règle ses actions par les idées de l'ordre et de la justice, assujettit les puissances sensibles à la raison en vue de sa perfection et du service de la

[1] Cf. Scot, *In I sent.* D. 44, q. 1. Descartes, *Lettres,* 45, 48, 71. *Rép.* aux 6es obj. – Pour la doctrine contraire, voir S. Th. 1a 2ae; q. 93, a. 1 c. Les textes classiques en cette matière sont les suivants : « Sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per ea cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum ». — *Ib.* « Per prædicta excluditur error dicentium omnia procedere a Deo, secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. » (*Cont.Gent.* l. I, c. 87).

[2] Voir surtout le *Théétète,* le *Philèbe,* la *République.*

patrie et couronne ces mérites par la méditation des éternelles lois [1].

En cent endroits, S. Augustin met en relief la destinée immortelle de l'âme humaine et la caducité des choses d'ici-bas, notre aspiration vers l'infinie beauté et l'incessante déception de nos cœurs, irrassasiés des joies fugitives. Il décrit ces lois inapprises et plus claires mille fois que toutes les déductions de nos sciences, grâce auxquelles les plus humbles et les plus fiers perçoivent leurs devoirs et reconnaissent leurs fautes, d'un infaillible regard [2]. S. Anselme et S. Bonaventure, non moins que S. Thomas, discernent les volitions égoïstes et sensuelles des joies pures et de la beauté spirituelle du bien, en ses délectations sereines dont l'âme n'est saturée jamais, parce qu'elles la rapprochent sans trêve de l'objet de sa destinée, qui est l'Infini [3]. — Tout ce grand dix-septième siècle est plein du sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de la vérité éternelle et de l'absolue bonté, dont les perfections nous sont communiquées par le prisme des créatures et, d'une façon plus immédiate, par les propriétés de notre âme elle-même et surtout par la présence et l'action incessante et personnelle de Dieu dans toutes nos facultés, comme l'avaient formellement tenu les Pères et les Docteurs. C'est la doctrine de Bossuet, de Leibnitz, de Thomassin et de Fénelon. Avec des exagérations qui en atténuent la portée, c'est celle de Malebranche, si puissant et si profond lorsqu'il ne s'égare pas en son faux mysticisme de l'intuition divine et des causes occasionnelles.

« La loi, a dit un moraliste contemporain, M. E. Méric, dans un passage où il résume les considérants actuels, est l'expression de l'ordre voulu par Dieu. Elle est la voix de Dieu qui parle intérieurement à l'homme, à sa raison, et lui apprend le rang occupé par chaque créature sur l'échelle des êtres, la

[1] Cf. M. OLLÉ-LAPRUNE, *La morale d'Aristote*. Paris, Belin, 1877.

[2] *De lib. arbitrio*, c. 10, 12, 46, 83. qq. — *De Trinit.*, l. IV, c. 15. — *De Magistro*.

[3] *De casu diaboli dialogus*, c. 13.

nécessité de mesurer son affection et son estime à ces rangs et à ces mérites dont l'inégalité est évidente, et de donner sans mesure son amour et sa vie à Celui qui tient le premier rang et qui est essentiellement la perfection infinie, c'est-à-dire Dieu. Reconnaître et respecter cet ordre, c'est faire le bien ; le méconnaître et le troubler, c'est faire le mal. Or, puisque cette loi morale et éternelle est la parole de Dieu dans notre âme, il est évident qu'il règne une intime et indissoluble union entre la morale et Dieu [1]. » — Ce langage et ces vues sont d'une philosophie irréprochable autant qu'élevée. Elles complètent tous les mobiles inférieurs de justice dont nous avons reconnu à la fois la légitimité partielle et la définitive insuffisance : l'intérêt, l'honneur, l'utilité et la sympathie humaine ; elles donnent à ces critères leur couronnement naturel et leur efficacité supérieure.

XVIII

Mendelsohn disait de Kant, qu'il avait combattu avec le respect et la justice qu'on doit à un pareil génie : il saura relever comme il a su détruire. — Sans manquer à la mémoire du chef de l'école criticiste, on oserait regretter que l'auteur du *Phédon* moderne n'ait pas été meilleur prophète. Les plus éminents disciples du maître en sont arrivés à repousser l'*a priori* de la raison pure, à reconnaître, parfois à exagérer les vices de la table des catégories, à s'avouer l'objectivité de l'aperception synthétique, le côté émotionnel de la loi du devoir, les lacunes et les faiblesses des antinomies et des postulats du maître. — Pour reconstruire ces essentielles thèses, ils ont, en partie, sanctionné les démonstrations de la métaphysique ancienne ; ils les ont perfectionnées souvent, ils les ont quelquefois affaiblies.

On a souvent accusé Kant de scepticisme. Avec une juste

[1] *Du Droit et du Devoir*. Paris, Palmé, 1877, p. 272. — Vallet, *ouv. cit.* sur le *Bien*, sur *Dieu, principe du Bien*. — Bouillier, *La règle des mœurs*. Paris, 1881. — Secretan, *Du principe de la morale*, Rev. phil., janv.-mars, 1883. — Janet, *La morale*, L. II.

énergie il a protesté contre ce reproche. Obsédé par les audaces des ontologistes et des disciples exagérés de Leibnitz, il voyait, non sans raison, un péril pour la certitude dans ces témérités d'une métaphysique intempérante. Il était temps, pensait-il, de marquer les bornes que la pensée ne peut franchir. C'est dans ce but qu'il a entendu *critiquer* la connaissance, statuer ses formes immanentes. Ces limites posées, il aurait été possible ensuite de faire sérieusement de la philosophie, ne fût-ce qu'en marquant les limites imposées à la pensée par ses forces naturelles. Il y a plus : Kant se flattait d'assurer, dans son système, aux lois morales et aux croyances religieuses une meilleure efficacité, en les fondant désormais sur les considérants de la vie pratique, en les sortant des cadres de la raison pure, où les divergences, le doute, la polémique n'avaient jamais cessé, ne cesseraient jamais de les poursuivre. Selon lui, la sphère de la croyance se meut en dehors des choses en soi et ne sort pas du domaine des phénomènes : les objets de foi sont à côté des preuves comme des attaques de la science. — Nous l'avons reconnu pleinement : Kant a eu le mérite de réagir contre certaines vues d'un dogmatisme excessif de Descartes, de Leibnitz, de Malebranche et de quelques déistes inconsidérés. Il a rappelé la raison à la modestie, à la défiance, au doute scientifique. Il a ramené l'attention des penseurs sur les procédés subjectifs de la connaissance et sur la portée prépondérante de la raison pratique. Avec cela, il a donné, en toutes ces matières, l'exemple salutaire du consciencieux labeur de la pensée, en des analyses d'une sévérité implacable, au moins dans leurs éléments formels.

Kant a-t-il réussi, de son côté, à sauver la morale et la science du scepticisme, du conflit des controverses dissolvantes? L'effort du maître a échoué à cet égard et rien ne présage aux travaux si approfondis de ses meilleurs disciples, une plus heureuse fortune [1].

[1] Voici à ce sujet le jugement d'un critique allemand, le Dr F. Hoffmann, dans les *Philosophische Monatshefte*, 1879, 1er livre. « La *Critique de la*

Parlant des esprits téméraires acharnés à construire des hypothèses en dehors de l'expérience, Kant les compare quelque part à une colombe se berçant de l'espoir d'élever plus haut son vol dès qu'elle aurait échappé à la résistance de l'air, indispensable soutien de son essor. Cette image charmante serait non sans justesse retournée contre l'illustre auteur des trois Critiques. C'est en vain aussi que la pensée se flatterait de trouver une plus inexpugnable certitude dans les conditions de la raison pure, isolée de la stimulation et de l'appui des choses : en dépit des plus énergiques efforts, ce serait le naufrage dans le vide.

XIX

La pléiade panthéistique a fourni la directe et éclatante démonstration de cette impuissance, malgré le génie de ses représentants.

raison pure et la philosophie de Kant tout entière peuvent bien être une œuvre étonnante et de premier ordre, mais non une œuvre vraiment classique : elle prête à trop d'interprétations différentes, non seulement à deux, mais à trois ou six contradictoires entre elles, et par suite à un grand nombre de malentendus. Les néokantiens se combattent entre eux avec plus de passion encore que les hégéliens ; ceux-ci étaient arrivés du moins à se répartir en trois groupes, une droite, une gauche et un centre. Il en résulte que l'école néokantienne est encore bien éloignée du but qu'elle se propose, la domination exclusive ou la prédominance intellectuelle de la philosophie kantienne. Il faudrait que les néokantiens commençassent par s'entendre entre eux, et qu'ils fissent une critique scientifique et surtout victorieuse des jugements portés sur la philosophie kantienne, depuis Jacobi et l'auteur de *Ænésidème,* jusqu'à Lotze et Ulrici. Une pareille critique de la part d'un Benno Erdmann, d'un Émile Arnoldt ou d'un Cohen, serait assurément pour nous très instructive : mais nous n'en saurions espérer le succès définitif, convaincu que nous sommes que les principes de la philosophie critique ont été depuis longtemps réfutés. Bornons-nous à citer, parmi les récents philosophes auxquels nous faisons allusion, Ulrici dans son livre *Le principe fondamental de la philosophie,* I, pp. 288-348, et aussi Fr. Harms, *Sur le concept de la vérité.* » — REV. PHILOS., 1879, septembre.

Les systèmes de ces maîtres, issus du kantisme, sont connus. Nous ne faisons ici que signaler cette genèse.

Dans une consciencieuse enquête sur le mouvement des idées dans l'école de Fichte, de Schelling et de Hégel, M. Tiberghien, très sympathique d'ailleurs à ces penseurs, a noté la raison de leur incapacité à résoudre le problème de l'objectivité de la connaissance. Les idéalistes radicaux, comme Fichte, ont identifié l'univers et la cause première avec le moi individuel : ce maître avouait l'inexplicabilité de cette hypothèse. Toutefois, dans l'individu même, il se vit amené à reconnaître des tendances à l'absolu, des éléments d'infini. La contradiction essentielle du kantisme réapparaissait, plus implacable que les prétendues antinomies de la dialectique transcendante. Schelling eut le tort de négliger l'étude analytique du moi, dans ses facteurs objectifs, et de statuer d'emblée l'intuition de l'identité universelle, de l'objet et du sujet, axiome premier sur lequel, à son avis, le doute ne peut se faire, si ce n'est dans des esprits dépourvus de sens philosophique. Le processus dialectique de Hégel débute par l'*idée absolue*, l'être en soi, lequel s'objective ensuite au dehors dans la nature et parvient à la conscience personnelle dans l'*esprit*, en passant, dans cette évolution, par tous les degrés de l'être. Le point de départ de la philosophie de Hégel a souvent été appelé une abstraction logique, une pure idée. Toutefois, l'être absolu renferme en puissance toutes les déterminations de la réalité. Mais tout ce développement est régi par un rythme fatal, bien que d'ordonnance dialectique et harmonieuse. Dieu, l'esprit, le monde, sont les termes d'un devenir mécanique. Bien plus encore que chez Kant, ces catégories et toutes nos connaissances se résolvent en fin de compte en simples formes identifiées avec l'Être infini, par une hypothèse dont l'arbitraire égale l'absurdité. « Le système de Hégel, conclut en toute justesse M. Tiberghien, dévoile au grand jour les vices et les lacunes de la méthode de Kant. » Pas plus que les théories de Fichte et de Schelling, il n'a rien ajouté à la critique de la connaissance [1].

[1] Voir dans le remarquable ouvrage de M. Tiberghien *Essai théorique*

Avec une circonspection inconnue des chefs du panthéisme, Schleiermacher fut un éclectique, dans le sens élevé de ce mot. Contre Kant, il revendique le facteur objectif des catégories, des concepts de temps et d'espace. Sous les données sensibles, il montre le noumène conditionnant l'esprit. Mais il s'accorde avec Kant à reconnaître dans les formes de la pensée l'élément *a priori* de la connaissance, sans beaucoup s'expliquer sur ce point ambigu. D'autre part, dans la correspondance des lois de la raison et de la perception des *choses*, il signale l'effet d'une unité transcendantale, s'étendant à la fois à l'esprit et aux êtres, mais de nature supérieure [1].

Scopenhauer présenta quelques considérations nouvelles sur le problème. A la sensibilité ne répondraient que les impressions subjectives : l'entendement serait le principe des intuitions empiriques. Les constructions discursives, les concepts et les jugements constitueraient l'œuvre de la raison. De toute cette idéologie le ressort instinctif serait la loi de causalité à laquelle le philosophe a tâché de ramener les multiples catégories de Kant, non sans succès, selon d'excellents critiques. Déjà, dans sa dissertation inaugurale, Scopenhauer exposait la « quadruple racine » de cette loi : les principes de l'être, du devenir ou de la production, de l'action et de la connaissance. Dans ce système, une première catégorie d'objets serait fournie par les données de la sensibilité : phénomènes empiriques et conditions concrètes et particulières du temps et de l'espace. Cette classe est régie par la loi causale du devenir. Un second groupe d'objets comprend les concepts ou les représentations abstraites, subordonnées à la loi causale de la connaissance, ou du principe suffisant des jugements qui est leur vérité rendue évidente, dans l'ordre logique et formel ou métalogique comme

et pratique de la génération des connaissances humaines, une très solide et très intéressante critique des systèmes issus de Kant, pp. 660 suiv. Bruxelles, Périchon, 1844.

[1] Voir P. Leo, *Schleiermacher's Philosoph. Grundansch. nach dem metaphysiken Theil seiner Dialektik*. Jena, 1868.

dans l'ordre de la réalité empirique ou transcendantale. A une troisième série se rapporteraient les normes générales de temps et d'espace, à titre d'intuitions pures, auxquelles préside la loi causale de l'être. Ces normes, d'après Scopenhauer, seraient exclusivement subjectives. Les déterminations de la volonté constituent une quatrième espèce d'objets de connaissances : ceux-ci sont assimilés à l'esprit, à la clarté de l'aperception immédiate, et sont réglés par la loi causale de l'action.

Dans son livre *Le monde comme volonté et représentation*, Scopenhauer tient que rien ne peut être objet que par rapport à un sujet pensant. Les formes pures de la raison sont la seule voie ouverte à la connaissance : en cela Kant a raison. Mais la base de toute science *a priori*, c'est le principe de causalité. Absorber le sujet dans l'objet, avec les matérialistes, ou tirer ce dernier du sujet, avec les idéalistes, sont conceptions d'égale fragilité. L'objet total, l'univers, se rattache à une pensée, à un esprit suprême, mais, antérieurement à tous les deux, il faut poser un fond primitif d'objectivation, et celui-ci Scopenhauer le place dans la *volonté* générale ou inconsciente.

En ce sens, la volonté ou la « tendance » (*Trieb*) serait la véritable chose en soi dont l'esprit comme la réalité sont les manifestations phénoménales, et dont le temps et l'espace, en leurs déterminations infinies, forment comme le *principe d'individuation*. Ces déterminations se réalisent d'après les lois dynamiques qu'on appellerait les idées, dans le sens platonicien de ce mot, ou les types plastiques des êtres individuels, en leur évolution progressive. La volonté aurait été le vrai principe de l'objectivité, selon Scopenhauer. Il crut devoir la déduire des démarches, à l'origine aveugles, du moi. Celle-ci, en présence des conditions précaires de l'existence, aurait poussé nos lointains ancêtres à mettre en commun leur activité et leurs efforts. Le cri d'abord, puis la parole articulée, devinrent l'expression et le signe des premières réactions de la volonté sur les choses. Par elles l'homme imposa aux phénomènes des modifications où s'accusait son empire sur l'univers. L'état consécutif des êtres et leur aperception furent, en

définitive, une conséquence de notre liberté; et le monde, en son état actuel, et dans sa représentation mentale, apparaîtrait, de cette façon, comme un effet de la volonté, en son évolution progressive.

M. von Hartmann a justement noté que les disciples de Scopenhauer, Deussen, Frauenstadt, Bahnzen, Bilharz, Venetianer, n'importèrent aucune doctrine remarquable dans la philosophie allemande. A la place de l'idée sans volonté de Hégel et de la volonté sans intelligence de Scopenhauer, lui-même mit un esprit inconscient doué de volonté et d'intuition immédiate de toutes les existences possibles. Les actes de la volonté n'engendrent que souffrance et désillusion : c'est le mélancolique enseignement de l'expérience. La réalisation du monde n'a pu être dès lors qu'un acte sans raison, bien que cet univers puisse être regardé comme le meilleur possible, en sa finalité, en son harmonie particulières. Notre tendance à l'unité dans la science et dans l'amour serait un ressouvenir de notre éclosion de l'inconscient abîme. Le retour de l'espèce au non-être serait la libération dans le repos. M. von Hartmann admet la chose en soi, et ne rejette pas le facteur objectif des notions du temps et de l'espace, aussi bien que des catégories logiques. Sous ces divers rapports, il se rapproche de la doctrine péripatéticienne : il professe un atomisme dynamique inconciliable avec le subjectivisme absolu.

Comme ils l'avaient fait jadis, à un point de vue un peu différent, pour Scopenhauer, les critiques ont demandé à von Hartmann comment une idée, essentiellement consciente, peut affecter un esprit inconscient, et comment une volonté aveugle serait l'attribut d'une intelligence éternelle ? Comment une philosophie qui admet l'existence des noumènes concilie-t-elle, dans les individus, une tendance invincible à l'être, si l'existence est un mal dont l'espèce a pour mission suprême de se débarrasser à tout prix ? — En dehors de ces obscurités, c'est justice de reconnaître les mérites de détail de la vaste construction de M. von Hartmann. Nous ne pouvons l'envisager ici que dans les limites de notre sujet.

En France, un illustre esprit a tenté la combinaison des thèses de Kant et de Hégel, au point de vue qui nous occupe.

Une seule méthode paraît acceptable à M. Vacherot : c'est la critique de l'esprit lui-même, l'analyse de Kant complétée par la synthèse de Hégel. Un critique d'une finesse très grande, M. Séailles, a noté que, dans la description des phénomènes de la conscience et de la perception, M. Vacherot hésite entre le langage du savant et celui de l'idéaliste. En tout cas, il s'efforce de concilier tous les procédés de la vie consciente avec les lois de la science. Comme Stuart Mill, il tâche de ramener les prétendus jugements *synthétiques a priori* de Kant, et ses axiomes logiques eux-mêmes, à une généralisation des faits d'expérience. Du moins, M. Vacherot n'assigne d'autres fondements à la métaphysique que les données vérifiables de la réalité [1].

Dans ses travaux antérieurs comme dans le *Nouveau spiritualisme*, M. Vacherot reconnaît la portée objective des principes de causalité et de finalité, et signale l'impuissance de la critique positiviste dans l'exégèse de ces deux grandes lois. Lui-même, cependant, sanctionne, en fin de compte, les antinomies de la raison : le principe de contradiction et d'identité valent, dans l'ordre logique et sur le domaine de l'intellect, de l'entendement. La raison, elle, proclame, comme le dogme suprême, l'identité des contraires. L'esprit se sent forcé à poser l'idée de Dieu, mais « Dieu n'existe que pour l'être pensant ». Dans son dernier ouvrage, M. Vacherot reconnaît que cette notion est « induite » par les démarches natives de la conscience, à titre de cause finale et créatrice, de Providence harmonieuse. Mais où commence l'erreur, c'est quand nous décernons à Dieu la personnalité infinie. — L'Être absolu ne peut se limiter par son individualité ; ce suprême *Idéal* périt dès qu'on le pose comme *réel*. Toute la théodicée métaphysique des Pères et des Docteurs se résout en vulgaire anthropomorphisme.

Nous ne rappelons qu'en passant ces divers systèmes, appa-

[1] T. I, 237 sqq.

rentés de plus près au syncrétisme des doctrines de Kant et de Hégel. Après nos considérations antérieures, nous n'avons plus à nous y attarder. Les travaux de MM. Renouvier, Fouillée et Taine, si originaux et si approfondis, touchant par tant de côtés au problème de l'objectivité, se sont présentés d'eux-mêmes à notre attention, dans les diverses parties de cette étude, en même temps que les exégèses des criticistes d'Allemagne.

XX

On montrerait une théorie complémentaire du kantisme dans l'agnosticisme de M. H. Spencer, limitant la connaissance certaine aux seuls événements de l'expérience, aux « coexistences et aux séquences des phénomènes ». — Tout ce qui se trouve situé en dehors de ce domaine « du relatif » est à jamais inaccessible à la science : matière et esprit, temps est espace, force et mouvement, Dieu et religion; autant d'idées « inconnaissables » par leur essence absolue, par leur nature infinie.

Nous n'avons pas à nous étendre sur cette forme dernière du criticisme. Elle se trouverait jugée par l'ensemble de cette étude. Récemment, M. Tiberghien a consacré à la réfutation de l'agnosticisme un travail d'une logique serrée, d'une doctrine solide et de tout point victorieuse. Nous voulons simplement en résumer les arguments principaux.

L'agnosticisme aurait dû, avant toutes choses, déclare M. Tiberghien, fixer les conditions de l'inconnaissable : il néglige cette enquête, pour lui fondamentale. L'infini nous excède de toutes façons; mais « niera-t-on qu'il existe des rapports entre le fini et l'infini? » Ne peut-on rechercher, définir, codifier ces rapports? Il faut bien que M. Spencer conçoive l'infini, puisqu'il refuse de le tenir pour concevable, sous ce prétexte qu'il ne peut être classé en aucun groupe d'êtres. Certes, notre connaissance de l'infini, de l'absolu, sera à jamais inadéquate à son objet : il serait oiseux d'en avertir, si l'on ne s'obstinait à méconnaître cette assertion si simple. M. H. Spencer appelle la notion de Dieu, envisagée comme

cause première « une conception symbolique de l'ordre illégitime ». « Les travaux d'Aristote, répond M. Tiberghien, des Pères de l'Église, des Docteurs du moyen âge, des Cartésiens et des Kantiens, méritaient mieux que ce mot dédaigneux. L'idée de Dieu est l'idée la plus simple et la plus haute de la raison, c'est l'idée de l'Être. Le monde ne renferme que des êtres déterminés. Dieu seul est l'Être, c'est-à-dire l'Être pur et simple, l'Être de toute réalité, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, comme disaient Platon, Aristote, les Alexandrins et les Septante, *ens*, *ens realissimum*, comme disaient les Pères et les Docteurs, *ens a quo et per quem et in quo sunt omnia*, comme disaient S. Paul, S. Augustin, S. Anselme, et toute l'École, l'Être parfait, comme s'exprimaient Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche. L'Être est le principe universel de ce qui est le principe de la science elle-même. Tout cela devient clair quand on a trouvé la bonne voie, et tout cela est en parfaite concordance avec les aspirations de l'esprit humain dans tous les temps et chez tous les peuples. Loin de se révéler à nous comme inconnaissables, dans leur essence, Dieu, l'infini, l'absolu, l'esprit et la matière, le concept, l'espace, le mouvement ont des symboles et des noms dans toutes les langues des peuples civilisés. Tous les penseurs opposent entre eux le fini et l'infini, l'absolu et le relatif : n'est-ce pas un signe manifeste qu'ils connaissent dans une certaine mesure la force inconditionnée et illimitée [1] ? » C'est ce que finit par reconnaître, semble-t-il, le célèbre philosophe anglais : « Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'essence de l'absolu, dit-il, nous en admettons tacitement l'existence, et ce fait seul prouve que l'absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose ». L'infini n'est donc pas un pur inconnaissable : c'est un objet mental, dont la nature sans

[1] *L'agnosticisme dans ses rapports avec la philosophie et la religion.* Bruxelles, Hayez, 1887. — Cf. *Journal of spéculat. philosophy*, New-York, 1881, nos 57 et 58, art. de W. P. Harris.

borne ne se prête pas à une science complète, mais dont notre esprit peut en partie connaître quelques aspects réels. Cela est si vrai que M. Spencer écrit cette autre déclaration, plus grave encore : « L'impulsion de la pensée nous porte inévitablement par delà l'existence conditionnée à l'existence inconditionnée ». Il nous est impossible de nous défaire de l'idée d'une réalité cachée derrière les apparences.— Nous le savons, et nous l'avons appris par l'expérience même, ce critère de toute vérité, selon M. Spencer : la tendance primitive et spontanée de l'esprit ne peut le porter à une recherche incapable d'aboutir, ou vers un objet de toute manière inconnaissable. En ce cas, la critique devrait cesser, car « notre esprit serait constitué en contradiction avec la réalité, et notre pensée en contradiction avec sa propre loi ». Avec un critique anglais, M. Mc Gutry, avec M. Saint-Georges Mivart, M. Tiberghien conclut : « L'agnosticisme lui-même joue un rôle, à son insu, dans cette marche méthodique de la pensée vers l'Être. Il est la continuation de la critique, et il montre que, malgré la critique, il faut bien reconnaître l'absolu. »

XXI

En mettant fin à ces réflexions sur l'idéologie criticiste, nous serions en droit, semble-t-il, de conclure que le débat concernant l'objectivité de nos connaissances ne peut aboutir qu'à condition d'être formulé en des termes très discrets. Nous en avons averti dès l'introduction à cette Étude.

La théorie du criticisme relativiste ne reconnaissant aux thèses d'ordre spéculatif qu'une portée personnelle, variable selon le génie et le tempérament, ne serait pas recevable à la science. Ce serait un thème littéraire : sa portée spéculative est nulle.

Le dogmatisme idéaliste, prétendant à l'aperception directe des substances et des noumènes, à l'intuition actuelle et distincte de l'essence du moi et à la connaissance intuitive des objets de sensation, ou montrant un rapport de représentation formelle entre chaque perception sensible et son objet propre, excéderait

les limites de l'expérience. — La perception visuelle serait comme une photographie instantanée de l'objet. Les autres *perceptions sensibles* présentent toutes un caractère d'objectivité foncière, dans leur dépendance génétique, et en ce sens représentative, à l'égard de leur cause. Les psychophysiologues les plus sérieux mettent dans la motilité le signe et la condition par excellence de l'objectivité et de l'extériorité des sensations, et l'indice de différenciation des perceptions que l'individu est en état de se donner à volonté, d'avec les stimulations qu'il subit avec une absolue passivité. De cette distinction, dit M. Delbœuf, « nous concluons rigoureusement qu'il y a quelque chose en dehors de nous qui peut agir sur notre sensibilité comme nous le faisons nous-mêmes [1] ». Ce savant base sur ces considérants la dissimilitude des qualités dites premières et secondes des corps, auxquelles il préfère donner le nom de *cinématiques* et d'*esthétiques*. Les propriétés cinématiques sont fondées sur l'étendue et le mouvement, comme la forme, l'espace, la situation ou le lieu, la direction, la vitesse, le temps, la durée, la distance. Ces notions emportent, en ce qui nous concerne, le sentiment de l'effort exécuté et posé d'une façon positive. Avec quelque différence, nous avons reconnu aux qualités secondes une subjectivité plus grande, mais elles présentent également une objectivité radicale, dérivée du sentiment de l'effort subi par le moi et de la nature de cet effort.

La doctrine essentielle du kantisme, bornant la philosophie aux intuitions pures de la sensibilité et à l'application des types catégoriques de l'entendement aux données sensibles, signalant dans les idées de l'univers, du moi et de la cause absolue des antinomies irréconciliables et prétendant, enfin, à construire exclusivement la métaphysique sur les principes de la morale, présenterait des difficultés qu'on jugerait insolubles.

[1] *Le sentiment de l'effort*. Rev. phil., nov. 1881. M. Delbœuf montre, dans cette étude, contre M. James, que le sentiment de l'effort ne comprend pas seulement des sensations afférentes, mais une impulsion réalisée et voulue.

D'autre part, la philosophie positive, basée sur les faits et sur une analyse consciencieuse des événements internes, sanctionnerait les conclusions essentielles de la métaphysique traditionnelle, en y ajoutant les restrictions exigées par la critique. La connaissance est conditionnée à la fois par les lois de l'organisme et de l'intelligence et par la stimulation de leur objet, que celui-ci soit un fait ou un principe rationnel.

Des phénomènes, l'esprit déduit l'existence des choses en soi et, dans une certaine mesure susceptible d'extension indéfinie, la nature de celles-ci. Les êtres ne nous sont accessibles que dans la représentation idéale. Toutefois cette dernière se fonde, pour parler avec M. Renouvier, « sur la correspondance du représenté et du représentatif, » ou, comme s'exprimaient les péripatéticiens, du terme objectif et de la réaction subjective de l'esprit. Cette vue du sens commun devient une vérité scientifique dès qu'on la rattache au principe de détermination et d'ordre immanent des choses et, ultérieurement, à la loi de l'infaillible portée des tendances primitives des êtres, dans leur application à la raison. Cette idéologie resterait mitoyenne entre l'idéalisme envisageant l'aperception au seul point de vue subjectif, et le réalisme absorbant le processus de la connaissance à la considération de l'objet. Elle fait sa large part aux processus anormaux de l'hallucination. En outre, elle circonscrit la connaissance positive aux phénomènes et à leurs conditions, mais parmi celles-ci elle range les noumènes eux-mêmes, tout en reconnaissant la part très considérable d'inconnu et même de provisoire qui se mêle à la métaphysique transcendantale, et autorise, jusqu'à un certain point, sous le régime de l'inconcevabilité des contraires, ou du principe de contradiction, la concurrence des thèses divergentes.

Nous l'avons vu : ces vues, si conformes aux conclusions sérieuses d'une critique sage, seraient le développement ou l'expression de l'enseignement de Platon, d'Aristote et des Docteurs, défiguré, à plaisir, il est vrai, par les glossateurs de la décadence scolastique, et plus tard compromis par les exa-

gérations idéalistes de Descartes et du grand Leibnitz, aussi bien que par la psychologie formaliste de l'école wolfienne et écossaise, dont Hamilton s'est fait le continuateur dans les temps modernes.

Bien comprises, ces thèses établiraient les erreurs et les lacunes du relativisme criticiste et replaceraient, d'une façon définitive, sur la base de l'observation positive et de l'analyse rationnelle, la doctrine séculaire de la relativité de la connaissance ou du rapport naturel des phénomènes et des êtres avec l'esprit, prédestiné à se les assimiler à sa manière dans l'acte de l'aperception mentale[1].

Dans cette conception de l'univers et de la pensée, on tiendrait que les idées de substance, de cause, de fin, répondent à des réalités et à des rapports accessibles à l'expérience et à l'analyse, quoique perceptibles en partie seulement à la raison dans leurs applications concrètes, qu'il s'agisse des divers êtres matériels ou de l'esprit. La cause première elle-même, en sa transcendance essentielle, ne se dérobe pas pour cela à notre connaissance : la science indirecte, analogique, que nous possédons de son existence nécessaire et de ses attributs, ne laisse pas d'être exacte, certaine, et de présenter une objectivité solidaire de la nécessité du souverain Être, en dépit de l'imperfection du concept que nous en avons.

Le principe générateur de l'ordre immanent et de la détermination des êtres nous a apparu comme la plus universelle des lois observables. Elle interdit de poser, dans les éléments des choses, des conditions contraires à leur nature ou réellement contraires entre elles. Les antinomies du criticisme sur l'unité de l'univers, la spiritualité de l'âme et l'infinité de Dieu

[1] On voudra lire sur ce point l'ouvrage où ce mouvement de la pensée contemporaine est, en général, accentué avec le plus de netteté. C'est la *Critique de l'idéalisme et du criticisme* du Dr A. Ott. Paris, Fisbacher, 1880. Sur ce travail très consciencieux et parfaitement écrit, ce qui ne gâte rien, nous ferions en partie, d'un point de vue différent, les réserves de M. V. Brochard dans la Rev. phil., oct. 1881. — D'autre part, voir l'*Histoire du matérialisme* du savant idéaliste A. Lange.

seraient inacceptables, car elles consacreraient une déviation congénitale des tendances primitives de la raison, et placeraient l'opposition au sein des choses et dans le fond des facultés cognitives. On ne supprimerait pas cette antilogie innée en recourant à la thèse criticiste des *concepts-limites*, ne voyant dans ces objets que des termes inaccessibles à notre pensée. Celle-ci tend d'instinct à leur connaissance; et cette lutte de la spontanéité et de la réflexion dénonce précisément l'erreur du système. Nous marquerons ailleurs les conclusions certaines que l'esprit peut formuler au sujet de ces problèmes, en reconnaissant, du même coup, en ce qu'elle a de vrai, la théorie des concepts-limites.

Il ne serait pas conforme à l'esprit de la science, dont le déterminisme est l'axiome fondamental, de sanctionner, d'une part, la thèse des antinomies insolubles et, de l'autre, de les résoudre, par voie indirecte, grâce aux exigences de l'ordre moral, en leur prépondérante nécessité. Ce procédé n'ôterait pas son vice intime à l'hypothèse criticiste, et nous avons pu nous convaincre que l'entreprise de restauration, édifiée sur ces bases, reste précaire malgré certains côtés sérieux.

On accorderait aux criticistes que les concepts des noumènes, en leur partie concrète et dans leurs applications de détail, demeurent plus ténébreux pour notre esprit que les notions abstraites de la logique formelle et de l'ontologie : l'unité, l'identité, l'existence, le beau, le bon, le vrai, etc. Mais la raison s'en indique d'elle-même. Les premières impliquent un fond dynamique qui ne nous est révélé que par les phénomènes ou par ses effets nécessairement inadéquats. Au contraire, les seconds sont l'œuvre directe de la pensée. Excellement à ceux-ci s'appliquerait le critère de Vico : ce que nous réalisons par notre acte propre, cela seul nous est connu parfaitement.

Aux phénomènes d'ordre sensible et à un certain nombre de perceptions de conscience, s'adaptent les procédés de constatation de la méthode expérimentale. Les connaissances rationnelles elles-mêmes recevraient des lumières précieuses de ces rapprochements des états internes et de leurs conditions exté-

rieures. Toutefois, dans les principes intelligibles, dans les lois suprêmes régissant la connaissance du monde matériel et de l'esprit et, par-dessus tout, dans la connaissance de la cause absolue, demeureront toujours des facteurs réfractaires à toute démonstration complète.

La rigueur scientifique prescrit de rattacher les effets à leurs conditions génétiques et de statuer le principe de substance, rendu surtout manifeste dans l'observation vivante du moi. L'abus des entités substantielles dans la scolastique de la décadence n'autoriserait point un excès opposé : celui de négliger de parti pris l'affirmation de l'activité centrale et permanente des êtres individuels, en leur état normal, ou la substantialité du moi. La science ordonne d'user avec discrétion de ces concepts : elle interdirait de prononcer que les substances et les causes sont un *caput mortuum* dont il faut alléger la philosophie [1].

L'idéologie d'Aristote, complétée sous ce rapport essentiel par S. Augustin d'Hippone, S. Thomas et les grands Docteurs scolastiques, offre à la philosophie un principe de connaissance *immédiat* et *objectif* dans l'aperception synthétique du moi, indistincte au début, mais conditionnée aussitôt par les perceptions sensibles et par ses réactions propres, qui, toutes les deux, présupposent l'*activité consciente*, toujours présente à elle-même. En ce sens, la philosophie analytique ne serait autre chose, en définitive, que la détermination du *contenu* de la conscience, considérée en elle-même et dans ses rapports essentiels avec l'univers, l'humanité et la cause première. Ce point de départ est une réalité donnée en elle-même, supérieure à toute fonction particulière et, en ce sens, *absolue*, en son intimité vivante et active, principe d'opérations sans nombre, unissant dans l'unité centrale de la personne le corps et l'âme, et réalisant le moi phénoménal et temporel sous la forme de l'individu, comme elle réalise le moi nouménal ou essentiel sous la forme intemporelle de l'espèce, du type idéal et universel de l'être humain.

[1] Cf. Rev. philos., octobre 1884.

En s'apparaissant à lui-même, dans cette habituelle perception de ses énergies conditionnées par les stimulations du monde extérieur, en même temps que par le sentiment vital de ses facultés internes, le moi s'atteint comme personnifiant en sa nature propre la *loi de détermination* ou *d'ordre immanent*, en laquelle nous avons reconnu le principe générateur de toute connaissance et de toute réalité, le fondement irréductible du principe dit d'identité et de contradiction, de causalité substantielle et de fin intérieure, de tendance spontanée et infaillible, enfin.

Considéré en son individualité concrète, le moi se manifeste à l'esprit comme un phénomène contingent, dépendant d'une cause supérieure, autonome, infinie. Envisagé en cette cause elle-même, le principe de détermination y manifeste sa réalisation par excellence, à titre de loi incréée et éternelle, comme facteur à la fois transcendant et immanent aux choses bornées de l'univers, régulateur de leur nature émanée de sa causalité souveraine et actionnée par son influx incessant, bien que subsistant aussi en sa vertu propre.

Nous l'avons noté au début de ce travail, et la suite de nos études a pu nous convaincre de l'exactitude de cette assertion : les vues générales sur la portée de nos connaissances ont été presque exclusivement proposées par Aristote et par Kant : les disciples et les adversaires de ces deux hommes de génie ont tenté des amendements aux doctrines de leurs maîtres; ils n'ont pas ouvert à la critique de l'esprit des horizons nouveaux. Dans leurs lignes définitives, le système de l'objectivité fondamentale de la connaissance et celui du subjectivisme idéaliste restent les deux pôles de la pensée humaine.

En terminant son enquête sur les philosophies issues du kantisme, M. Tiberghien a noté que les faiblesses de ce système n'avaient été bien combattues que par Krause. En dépit des préjugés de son temps et de ses affinités avec les chefs du criticisme, sur nombre de points essentiels de la métaphysique ce maître, d'une pensée élevée et compréhensive, se trouve d'accord avec les principes de l'aristotélisme. — A part

ses erreurs sur la personnalité de Dieu, son panenthéisme ne différait que par de regrettables excès de langage de la thèse théistique de l'omniprésence et du concours de la cause première dans les agents cosmiques. C'est un spectacle instructif que de voir l'adversaire le plus sagace du criticisme se rapprocher des enseignements de la plus positive des philosophies du passé, prédestinée à tous les rajeunissements et à tous les perfectionnements de la science moderne.

Les doctrines matérialiste et positiviste négligent comme de parti pris le débat sur l'objectivité de la science, en laquelle elles voient un simple problème de mécanique nerveuse, ou bien une survivance des spéculations oiseuses de la métaphysique décadente. En dehors de l'école criticiste de France et d'Allemagne, la controverse sur ce point n'est engagée, d'une façon explicite, que parmi les héritiers de la tradition d'Aristote, de S. Thomas, d'Augustin d'Hippone et de S. Bonaventure. C'est dans l'esprit éclectique de ces maîtres, dont les théories se complètent au lieu de se contredire, que nous avons tâché d'exposer la querelle, en tenant compte des exigences et des informations de la culture contemporaine. Nous savons combien est délicate, en de pareilles conjonctures, la tâche du critique : nous avons tâché de la remplir avec une impartialité sévère et une complète indépendance d'esprit.

Dans les limites propres de l'esprit humain, la certitude et l'objectivité de notre connaissance de l'absolu, de l'esprit et de la matière, recevront une nouvelle clarté de l'examen direct et positif de ces réalités. C'est à ce sujet que sera consacrée la dernière partie de notre travail, complément naturel des précédentes études.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE VIII.

Lois fondamentales du monde matériel.

SOMMAIRE :

Théorie de la matière et de la forme. — Exposé de la théorie péripatéticienne. — Son accord général avec la physique moderne. — Le mouvement, condition mais non cause adéquate des phénomènes physiques. — Qualités spécifiques ou sensibles. — Caractère objectif des thèses fondamentales de la cosmologie.

Les conclusions précédentes touchant la portée réelle de nos connaissances rationnelles sont de nature tout à fait générale. Leurs applications premières concernent les objets et les concepts fondamentaux sur lesquels s'appuie en dernier ressort la science de l'univers et de l'humanité : la matière et la force, la vie, l'esprit et ses manifestations multiples, enfin la cause première et infinie, impliquée dans toutes les manifestations de l'être et de la pensée. L'assimilation mentale de ces réalités présuppose les lois universelles de la raison, et, avant tout, le principe générateur de toute connaissance : la loi de la détermination actuelle et de l'ordre immanent des êtres, envisagée dans sa plus large extension.

Nous ne pouvons songer à exposer ici en détail la doctrine des écoles spiritualistes sur ces matières diverses. Nous voulons simplement rappeler leur caractère spécial d'objectivité, et notamment celui de l'idée de Dieu, en laquelle convergent toutes les notions particulières, comme les choses et les idées

finies dépendent de la cause première, qui est en même temps leur suprême fin.

Le point de départ de la science nous a apparu dans la connaissance, d'abord générale ou habituelle, et en ce sens indéterminée, du moi, précisée ensuite et développée par la réflexion. Le fondement de la connaissance analytique, le principe générateur de l'ordre intelligible, expression des conditions irréductibles de la réalité, est, par-dessus tout, la loi de détermination, base de tous les autres principes. Nous le verrons à la fin de cette étude : le fondement de la connaissance synthétique, couronnant les enquêtes antérieures, est l'Être absolu, cause, règle et fin dernière de toutes les réalités finies, type transcendant de toutes les idées, source et mesure de l'universelle harmonie.

La cosmologie ou la science générale du monde corporel, aussi bien que la psychologie ou la science générale de l'esprit, sont basées, en grande partie, sur les notions de la *matière* et de la *forme*.

De lui-même, le spectacle du changement des corps inorganiques et des êtres organisés suggère l'idée d'une métamorphose de leurs parties constitutives. Les aliments que s'incorpore notre organisme ; le carbone que s'assimilent les plantes ; les synthèses où les corps dits simples s'ordonnent en composés nouveaux présentant des propriétés très différentes de leurs composants ; la restitution de ceux-ci dans l'analyse ; en un mot, toute la chimie de l'univers nous offre, à chaque pas, la transformation temporaire des éléments primitifs.

Dans une étude récente, d'une haute portée pour la philosophie et pour la science, M. Delbœuf fait consister essentiellement le phénomène de la vie dans la transmutation des facteurs organiques de nature stable en condition instable, et réciproquement. Selon ce penseur, la matière tend vers la stabilité : avec ses matériaux actuels, en partie usés au travail vital, elle ne pourrait reconstituer le passé, en son évolution intégrale. La nature prétendûment « immuable » des corps supposerait simplement en eux l'aptitude au changement, mais en gardant

dans les constructions nouvelles un même type morphologique. En tout cas, dans les vivants aussi bien que dans les êtres privés d'organisation, la combinaison des divers corps simples implique dans le produit nouveau une permanence virtuelle des éléments : sans cela, le corps « engendré » ne serait pas le terme de leur union, mais une production indépendante, ce qui serait contraire au principe de la conservation de l'énergie. On est ainsi amené à reconnaître dans les corps, d'une part, un fonds passif et homogène, réapparaissant sous les affinités transitoires — la matière, dans le sens le plus compréhensif du mot — et, d'autre part, le type actif et spécifique, la forme. Celle-ci s'offre à l'esprit comme une force spéciale, pour employer ce terme de convention, comme l'agent déterminant la matière à tel ou tel état particulier. C'est elle qui donne aux éléments des corps en voie de transformation leur être définitif et actuel.

Les termes de *forme* et de *matière* viennent de la philosophie grecque. Étrangers à l'idée de la création, les Grecs voyaient dans la matière le principe éternel et commun de tous les êtres. L'objet de l'activité philosophique a d'abord été la nature extérieure. Pour les Ioniens (640-52 ans avant J.-C.) Thalès et Hippon de Samos, Anaximandre, Anaximène et Diogène d'Apollonie, l'eau, l'étendue indéfinie et homogène, l'air, dans leurs rythmes divers de condensation et de raréfaction, constituaient, respectivement, l'essence universelle des choses. Ces éléments n'étaient conçus ni d'une façon matérialiste ni d'une façon spiritualiste : ce n'étaient précisément ni des emblèmes théistiques ni des symboles athées. A notre avis, leurs patrons étaient imbus de la croyance populaire à l'élément divin coexistant aux phénomènes : ils transportaient à la nature un animisme plus ou moins grossier, mêlé de conceptions mythiques et reconnaissaient à la force cosmique la nature d'un être vivant. Les diverses séries des choses furent-elles dérivées du principe primordial par voie de séparation mécanique ou d'évolution dynamique? Cette question, maintes fois soulevée, semblerait un anachronisme, dans ces termes exclusifs, auxquels l'esprit

des Ioniens et des Éléates ne pouvait attacher de signification précise. Dès cet âge reculé, pourtant, tous ces penseurs posaient d'une façon implicite le principe de la détermination de l'être et concevaient toutes les parties du cosmos reliées par l'action même de l'énergie organisatrice, comme l'observe Zeller [1].

L'unité ou l'identité substantielle des êtres, et le rythme harmonieux immanent à la matière élémentaire, tel aurait été le dogme de la philosophie grecque, à son aurore. A peine indiqué par Anaximandre et Anaximène, ce dernier considérant est vivement esquissé par Diogène d'Apollonie, sous le nom de la « puissance rationnelle et ordonnatrice » ou d'âme cosmique [2]. Les Pythagoriciens (582 av. J.-C.) reconnaissent pour éléments internes des choses les nombres ou les types mathématiques, et accentuent l'unité de l'esprit universel se développant dans l'univers ou dans la matière sans bornes : sans doute, leur doctrine aura été un atomisme rudimentaire accommodé au panthéisme animiste des Grecs. Selon Zeller, les nombres auraient été tout ensemble la matière et la forme des corps d'après ces allégoristes intempérants, parrains attitrés des abstractions métaphysiques. Leur mérite est d'avoir relevé la loi d'ordre dans leurs symboles d'acoustique, d'arithmétique, de géométrie. L'univers physique, en sa genèse, avait obéi à une évolution inconsciente bien qu'ordonnée dont la musique des sphères était la figure.

Les mondes sont baignés par un feu périphérique ; au delà s'ouvre la région de l'air, source du vide et mère du temps. L'âme et le corps se meuvent d'après des rapports de nombre, et selon une sorte d'harmonie préétablie. La thèse de la transmigration des âmes, la doctrine des esprits de la nature et des dieux, n'auraient pas fait partie de la philosophie des pythagoriciens, bien qu'elles se soient rattachées à leurs croyances mythologiques. En revanche, ils auraient été con-

[1] *Histoire de la Phil. grecque*, trad. Boutroux, I, pp. 245, 248. – Cf. cependant Ritter, *Hist. de la Phil. ancienne*, I, pp. 204 suiv.

[2] Panzerbieter, *Diogen. Apoll. Fragmenta*. Lipsiæ, 1830.

duits par leurs spéculations sur l'unité à mettre en relief la transcendance du Dieu suprême. Les formules mathématiques des Pythagoriciens ne représentaient pas les équivalents de la chimie moderne ou les combinaisons des atomes. Elles impliquaient un élément essentiel et métaphysique. Aristote assure que les *nombres* préludaient aux *idées* de Platon.

Xénophane de Colophon (569 av. J.-C.) enseigne, vers le même temps, son monisme panthéistique, l'éternité de la substance cosmique, sans préjudice du mouvement et des modifications accidentelles, et les vicissitudes de la vérité elle-même, en son devenir incessant. L'unité du monde, selon lui, est le résultat de la cause organisatrice. — Parménide d'Élée (515 av. J.-C.) tient aussi l'unicité de la substance immobile, éternelle; il regarde les phénomènes comme de pures apparences de la masse corporelle, continue, homogène du monde. En celle-ci, pourtant, comme dans le foyer de toute activité, il aurait placé une monade intemporelle, l'intelligence directrice, centre partout présent et dont la circonférence n'est nulle part. La distinction de l'esprit et du corps n'est pas clairement indiquée chez ce poète métaphysicien, bien qu'il reconnaisse la supériorité de la connaissance spirituelle sur la perception sensible. Mélissus, et surtout Zénon (490 av. J.-C.) cherchent à prouver le dogme éléate de l'unité de l'être par la critique dialectique du système vulgaire de la pluralité des choses et du mouvement. Pour ces maîtres, l'écoulement ininterrompu des phénomènes est réglé par une loi interne, source d'indéfectible harmonie. Celle-ci dérive, selon Héraclite d'Éphèse, des combinaisons, des séparations et des transformations du feu artiste, de la matière ignée, essence de tous les êtres dont l'esprit est une forme très déliée, et dans laquelle les facteurs *contraires* s'équilibrent en chaque substance, vraisemblablement sous la stimulation intime de la Raison supérieure, immanente aux choses, mais source de toute intelligibilité.

L'énergie organisatrice est l'ordre de l'univers lui-même, transformant le feu en eau et l'eau en terre par voie de conden-

sation, puis raréfiant à nouveau la terre en ses composants aqueux, selon un cycle réglé auquel correspondent des séries de productions et de destructions des mondes. La loi d'ordre qu'Héraclite met dans la séparation continuelle des éléments, Empédocle d'Agrigente (492 av. J.-C.) en cherche le principe dans le rapport d'identité immanente des forces élémentaires. Celles-ci ne proviennent pas d'une matière primordiale unique : elles obéissent à un rythme d'association et de séparation interne ; elles sont éternelles, impérissables, nécessaires ou incréées. Leur état « d'amour » ou d'union primitive (*le sphérus*) ou d'équilibre est rompu par la « discorde », par la désagrégation. Mais les propriétés stables des composants persévèrent, et l'ordre du monde avec elles. Peut-être le principe dernier de cette circulation universelle serait la Raison, l'Unité suprême. C'est l'avis de Karsten contre Zeller [1].

Chaque être porte en soi sa tendance, chaque plante, chaque animal a une âme analogue à celle de l'homme, et cette âme est son principe d'ordre interne, bien que le hasard pur semble présider à l'apparition originelle de ces êtres. Les facultés psychiques sont simplement, selon Empédocle, l'effet d'une combinaison plus homogène des éléments. Il admet comme ses prédécesseurs une divinité souveraine, mais on ne voit pas que cette croyance se rattache à ses vues philosophiques. Selon lui, contrairement à Parménide et à Héraclite, la tendance innée garantit la réalité des phénomènes niée par Héraclite et Parménide.

Pour Leucippe comme pour Démocrite, la substance cosmique, ou l'univers, est composée d'une infinité de corpuscules indivisibles : ceux-ci se meuvent dans le vide ; leur séparation et leur combinaison engendrent les diverses réalités, leur détermination individuelle et spécifique, les quantités primaires des corps comme la dureté, la densité, la pesanteur relevant de l'étendue, et leurs qualités secondaires ou propriétés sensibles, et, enfin, la synthèse des mondes. D'après ces philosophes, le

[1] *Empedocl. Agrig. carmin. reliq.* Amstelodami, 1838, p. 364.

changement, le devenir, le non-être ont une réalité égale à celle de l'un, de l'acte, de l'être, au rebours des thèses des Éléates. La grandeur, la forme, le groupement des atomes produisent la diversité des substances. La mécanique universelle est ainsi le résultat d'une nécessité mathématique, nullement du hasard. Les corpuscules semblables et les substances similaires en poids et en forme s'unissent, se groupent et se coordonnent en séries stables : l'âme n'est qu'un atome de ténuité et de mobilité extrême, et l'âme du monde ou la matière psychique est la masse d'atomes ignés et conscients dirigeant l'ensemble des corps par leurs mouvements internes.

Le premier, Anaxagore de Clazomène (500 av. J.-C.), contemporain d'Empédocle, pose d'une façon explicite que chaque corps a sa détermination individuelle. D'après l'exégèse de Zeller, les substances particulières, comme l'or, la chair, les os, constituent les substances primitives : les éléments ne seraient que des mélanges de ces dernières dont les parties identiques seules nous font impression. Celles-ci furent appelées par Aristote les *Homoioméries :* elles seraient vraisemblablement les composantes irréductibles et semblables des substances particulières. De la sorte, tout est dans tout. Il n'y a pas de substrat unique, mais les corps individuels sont divisibles sans fin. Au sentiment de Zeller, l'ordre de ces substances est le produit d'une *intelligence* simple, organisatrice du monde et immanente à ce dernier, et cette intelligence Anaxagore l'appelle la divinité, sans lui reconnaître expressément les attributs d'un être personnel. Selon d'autres exégètes, Anaxagore aurait envisagé cette Intelligence comme subsistant en soi et comme distincte des phénomènes, à la façon du Logos de Platon. Le titre d'*autonome* que lui donne le philosophe confirmerait assez ce sentiment [1]. L'âme humaine est une matière étendue [2].

[1] Cf. Schaubach, *Anaxagoræ Clazomenii Fragmenta.* Lipsiæ, 1827, p. 100 sqq. — Panzerbieter, *ouv. cit.*, p. 67. — Zeller, I, 210 suiv.

[2] Cf. Em. Cenni, *Della Filosofia antica considerata come preparazione*

Avec les critiques les plus réservés, on conclurait que la loi de la détermination immanente des choses et celle de l'ordre individuel et général constituent l'âme de toute la doctrine de la nature, de toute la philosophie antique. La psychologie et la morale ne furent pas détachées de la cosmologie, avant Socrate. Le rythme d'évolution rationnelle attribué aux forces élémentaires resta consacré, surtout depuis Héraclite, dans la théorie panenthéiste du Logos immanent aux énergies cosmiques. Il est la sanction éclatante de cette loi de l'harmonie dont les Hellènes eurent entre tous les peuples le vif sentiment. Dès cette époque aussi, les Grecs tiennent que la vie est le terme de l'évolution inorganique, et que les mondes stellaires sont le résultat d'une condensation de la matière. Mais à ce développement des germes des choses coexiste une loi immanente, une règle vivante, confusément entrevue sous les traits d'une âme du monde, douée souvent d'attributs anthropomorphiques. On sait que cette vue se retrouvera à chaque siècle, dans la métaphysique platonicienne. Pour ne nommer que ceux-là, Jean Scot Erigène, Bernard et Thierry de Chartres, Guillaume de Conches la reprendront dans la première partie du moyen âge; Amaury de Chartres et David de Dinan la reproduiront au XIII[e] siècle, et mériteront la censure d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin [1].

Après les Sophistes, Socrate, Platon, Aristote, mettent dans une clarté saisissante l'existence d'une Raison suprême, non seulement immanente aux choses, mais supérieure à elles, la présence d'un esprit en nous-mêmes, le mouvement constaté au sein de l'univers mais impliquant un *premier moteur*, la beauté et l'harmonie des mondes : tels sont les arguments invoqués par ces maîtres pour conclure à l'existence d'une première cause; ils n'ont pas vieilli malgré leurs imperfections de détail,

al christianesimo. Roma, Monaldi, 1880. — Cf. Zeller, II, pp. 448-487.— Heinze, *Lehre vom Logos*, 5-78.

[1] Cf. Ch. Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge*. Publication posthume. Paris, Firmin-Didot, 1888, p. 29.

malgré l'exagération qu'on devrait blâmer dans la téléologie de Socrate et de Platon. Mais tous, cependant, consacrent dans leur doctrine un dualisme que leur ignorance du concept de création, ou de production absolue des êtres, ne leur permit pas d'éliminer [1]. Nul doute que cette lacune ne fut pour une grande part dans les obscurités que l'idée de la matière première, substrat incréé de tous les êtres corporels, garda dans leur système, à côté de la thèse de la suprême intelligence, ordonnatrice et motrice des choses, et raison dernière de leur détermination actuelle et de l'harmonie générale de l'univers.

Aristote surtout, avec sa didactique vigoureuse et son esprit systématique, donna à ces deux notions un développement notable et en fit les pivots de la cosmologie. La portée objective de ces concepts n'a pas été renversée par les théories de la physique moderne : bien compris, ils se laisseraient parfaitement concilier avec les doctrines scientifiques le plus en vogue [2]. Nous voulons exposer ici ces notions fondamentales avec quelque développement.

Qu'on aille par l'esprit jusqu'à la genèse de l'être corporel, jusqu'à sa détermination tout à fait initiale : on arrive de la sorte à concevoir *une potentialité primitive, d'ordre non seulement logique mais physique*, qui n'est autre que l'élément passif que la forme vient déterminer à tel ou tel état substantiel déterminé. Cet élément est la « matière première ». Elle n'est pas l'essence complète de l'être matériel, mais elle en constitue une partie intégrante. La matière première a une réalité vraie, subordonnée pourtant à l'action de la forme : elle n'est pas un simple être de raison, bien qu'elle ne puisse exister ni devenir l'objet de connaissance directe que dans son union actuelle

[1] Cf. A. Chiappelli, *Della interpretazione pantheistica di Platone*. Firenza, Luce-Lemonnier, 1881.

[2] Voir Wundt, *Philosophische studien*, 1884, 2e vol., 1er fasc. L'éminent critique y reconnait la valeur objective des concepts de *matière* et de *forme* de l'*être* et du *devenir*, de la *substance* et de la *causalité*, de l'*unité* et de la *pluralité* réductibles à la *quantité* et à la *qualité*, du *fini* et de l'*infini*.

avec la forme. « La matière première, dit S. E. Pecci, n'a aucune existence actuelle indépendamment de la forme. Elle est en pure puissance quant à « l'acte substantiel » de l'existence définitive, absolument comme les corps, indépendamment de leur figure, sont en puissance pure quant à leur configuration. »

Ce n'est pas sans un assez intense effort d'attention que la pensée arrive à saisir cette quasi-entité, cette substance incomplète située sur la ligne médiane de l'être et du non-être, et à laquelle, en sa passivité originelle, s'unissent les formes multiples. Mais l'attention est la condition première de la recherche scientifique, et s'il est un problème qui en réclame, c'est bien celui des derniers éléments des corps.

En rapprochant les idées les plus précises d'Aristote, d'Albert le Grand et de S. Thomas, dans un sujet qui ne sera jamais entièrement élucidé; en tenant compte des récents travaux critiques, notamment des monographies du Dr Schneid, du Dr von Hertling et des récentes déclarations de S. E. Pecci, on arriverait à formuler d'une manière assez nette la théorie péripatéticienne.

Dans les êtres matériels, la *Matière première* (Ἡ πρώτη ὕλη) est l'élément potentiel dont le rôle est de servir de substrat réceptif aux formes essentielles qui constituent les divers types spécifiques du monde visible[1]. « Tout être engendré par les seules forces naturelles, dit un péripatéticien célèbre, l'Ém. Pecci, présuppose nécessairement un « sujet », une matière préalable : *ex nihilo nihil fit*. Or, de même qu'une progression à l'infini répugne dans les causes dites efficiente, finale et formelle, elle répugne aussi dans les causes *matérielles*. Donc,

[1] *Phys.*, II, 7. — Cf. TRENDELENBURG, *de Anima*, p. 296 sqq. — SCHWEGLER, *Zur Met. Arist.*, IV, p. 22 sqq. — UEBERWEG, I, p. 164 sqq. — Dr A. SCHNEID, *Materie und Form*, 2e ausl. — Dr Baron G. VON HERTLING, *Materie und Form*, Bonn 1871, et l'excellente Revue thomiste de Plaisance, *Divus Thomas, de Formarum eductione ex potentia materiæ* avec les réponses aux objections d'un philosophe rosminien, t. V, p. 633 sqq.

dans l'ordre des « sujets » ou des *matières*, il faut arriver à un sujet premier qui ne soit ni composé ni dérivé de quelque autre. Nous l'appellerons *matière* du nom générique donné à tout élément dont se fait quelque chose, et nous le déterminerons en le nommant matière première, parce qu'au delà de ce sujet il n'y en a plus d'autre concevable. »

La *Forme* substantielle (Μορφή, Εἶδος) est le principe actif, la force plastique interne qui détermine de fait cette matière à devenir telle ou telle substance spécifique, simple ou composée, inorganique ou organique.

De la sorte, entre la matière et la forme il n'intervient pas de distinction adéquate, comme entre deux substances indépendantes : seulement, dans les corps une fois constitués, la matière première peut être successivement isolée de toute forme déterminée, en ce sens qu'elle peut passer de l'union actuelle avec sa forme à une forme différente. La matière première offre à la forme un « sujet de réceptivité », et à son tour la forme détermine la matière à sa nature spécifique particulière.

La forme, pourrait-on dire avec un péripatéticien moderne, est un facteur simple, car elle n'est pas composée elle-même de matière et de forme, et elle ne se laisse pas confondre avec les accidents et les modes; c'est une énergie *active*, distincte de la matière qui n'existe dans le composé final qu'à titre d'élément potentiel, indéterminé de soi [1].

A l'état initial, la matière première s'est trouvée directement unie, par l'acte de création, aux formes substantielles des quelques corps simples, ou de la substance élémentaire, dont la combinaison ou l'évolution devait produire ultérieurement les divers corps du monde inorganique et les tissus des types vivants. Sous l'action des forces cosmiques, ces formes, en s'associant dans une unité supérieure et dans une intégration plus complexe, engendrèrent des essences composées nou-

[1] Sur le degré de réalité de la Matière, et sur le langage en apparence hésitant de S. Thomas en ce point, voyez T. Pesch, *Phil. Natur.*, l. I, c. III, s. 2.

velles, dans lesquelles les éléments constitutifs ne subsistèrent plus en leur état primordial, mais furent en fait élevés à un mode de subsistance substantiellement différent, où leurs formes et leurs activités antérieures ne gardèrent plus qu'une permanence virtuelle. C'est donc le composé final qui est vraiment le terme de toute production. Les formes des corps simples, en s'unissant suivant leurs affinités natives, déterminent leur élément matériel à subsister sous la forme nouvelle du composé.

Dans les corps composés, la matière ne passe d'une forme à une autre, sous l'action des forces cosmiques, elle n'est, comme parle l'Ecole, *privée* de sa forme actuelle, que selon un rythme progressif, et d'après des transitions successives, correspondant à l'évolution de chaque substance matérielle et à la place qu'elle occupe sur l'échelle des êtres. Il y a une réelle hiérarchie de formes dont la matière suit les degrés, dans les changements *naturels* qu'elle subit en passant de l'état de principe simple à l'état de corps composé, et du règne minéral à la vie végétative et animale, d'après une progression ordonnée de types intermédiaires, et cela, sous l'empire des forces physiques, ou grâce à l'industrie de l'homme qui vient s'y ajouter.

De la sorte, dans la production des composés ou des mixtes, interviendraient les trois principes, selon la terminologie de l'École et d'Aristote : la matière première, la forme et la privation (Στέρησις), qui n'est autre chose, par rapport à la matière, que le dépouillement de la forme déterminée dont elle avait été informée, pour revêtir quelqu'une des formes qui la suivent, dans la série des êtres corporels, ou pour revenir à quelque forme antérieure.

Il est clair que la considération de ce troisième principe n'a de place que dans la production des corps composés ; elle ne concerne pas la création originelle de la matière et de la forme. Mais nous l'avons dit : c'est dans la genèse des composés que la détermination de la matière par les diverses formes spécifiques est rendue manifeste et qu'Aristote l'a surtout envisagée.

Par « l'éduction des formes », pour parler leur langage, les

Docteurs n'entendaient pas autre chose que leur dépendance intrinsèque de la matière, dans l'unité d'un même composé substantiel. Mais, d'autre part, en raison des formes et des déterminations qu'elle a revêtues déjà, la matière est « en puissance plus ou moins prochaine de telle ou telle forme ». — La théorie de l'évolution, sagement entendue, semblerait pressentie dans ces vues.

Selon le véritable sentiment d'Aristote, dans la production des choses corporelles, la *forme* substantielle ne dérive pas de la matière; sans cela celle-ci se comporterait à l'égard de la forme comme sa cause intrinsèque, ce qui est faux. Les formes diverses n'ont pas non plus une sorte d'inexistence latente au sein de la matière première, comme paraît l'avoir pensé Anaxagore. Les termes consacrés de « l'éduction de la forme par rapport à la matière » signifient uniquement la relation actuelle, en fonction d'éléments consubstantiels, de la matière *et de telle forme déterminée*. C'est le composé définitif, la synthèse finale, qui est le terme de la synthèse; mais ce composé, spécifiquement déterminé par la forme substantielle totale, implique une dépendance interne à l'égard de ses principes.

Un changement accidentel, groupement moléculaire ou mouvement atomique, ne suffirait pas à rendre raison de la coïncidence persistante des propriétés du composé dans la combinaison de ses radicaux. Cette coïncidence est l'expression d'une loi, non un cas fortuit. Elle entraîne la transformation de l'état spécifique dont la modification des molécules est le signe et le résultat. La réapparition constante des attributs propres aux éléments, après la décomposition, démontre à son tour la permanence virtuelle du substrat primitif, élevé durant la combinaison à un état nouveau. Sous ces phénomènes se retrouvent le facteur passif et la force dynamique signalés par Aristote dans la matière première et la forme substantielle.

Le P. Secchi observe que les propriétés les plus caractéristiques de l'ordre matériel ne doivent pas être considérées comme fondamentales. Il en serait ainsi même des affinités

chimiques, résultat de l'état moléculaire électrique ou thermique des composants. L'illustre savant regarde le mouvement, ordonné selon certaines lois, comme le phénomène irréductible du monde des corps. La physique pure se ramène chaque jour davantage aux mathématiques : et ce serait l'éclatante confirmation de la valeur objective de ses principes [1]. Mais en attendant cette réduction, le métaphysicien, curieux des causes générales et s'appuyant aux inductions des savants, estime que les combinaisons des atomes engendrent des propriétés nouvelles et stables, pendant toute la durée de l'état nouveau, et impliquent, par delà les mouvements appropriés qui en sont la face mécanique, un changement essentiel dans l'agrégat matériel. C'est donc bien, comme le demande M. Domet, « en entrant dans le composé » que les éléments changent de condition ; et ils conservent cet état nouveau jusqu'à la désagrégation de la synthèse. La théorie atomique de Wurtz, les phénomènes de dissociation rappelés par Sainte-Claire-Deville, ne seraient pas aussi contraires que le pense M. Domet à la doctrine des modifications substantielles. D'autre part, certatns péripatéticiens qui reprochent à Boscovich de ne statuer entre les corps que des différences *accidentelles*, toutes résolubles en mouvements, seraient dupes d'une pétition de principe latente, aussi bien que les atomistes prononçant que les modifications de groupement et de mouvement moléculaire excluent toute transformation spécifique et intrinsèque. Les uns et les autres supposent ce qu'il fallait démontrer : ils ne veulent voir dans la combinaison définitive des atomes qu'un simple arrange-

[1] Un éminent professeur de hautes mathématiques, disciple du célèbre jésuite, nous écrivait récemment que Secchi, interrogé sur le point qui nous occupe, ne niait pas absolument que les modifications moléculaires entraînent dans le composé des transubstantiations spécifiques. Mais le physicien s'arrêtait à la considération exclusive du mouvement. Le reste est affaire aux philosophes, ajoutait-il, avec autant de finesse que de vérité. Toutefois Secchi ne se serait pas expliqué avec assez de clarté sur ces points.

ment mécanique. Or, à notre avis, celui-ci est inséparable, de sa nature, de la modification interne et essentielle des groupes moléculaires [1].

Les considérants de ces critiques seraient aussi vains que l'argumentation en vertu de laquelle des atomistes ont nié la possibilité de réaction mutuelle des êtres simples, comme le seraient les centres de forces faisant fonction de distances. Pourquoi des monades inétendues et, en ce sens, simples, ne pourraient-elles agir les unes sur les autres, en raison de leur activité transmissible à une région plus ou moins étendue de la nébuleuse éthérée? Sans admettre en rien l'action à distance, n'est-il pas évident que les phénomènes de la matière radiante, les expériences de Jorby sur l'extrême petitesse des derniers groupes atomiques, devraient suffire à rendre un peu moins tranchants, en ces abruptes matières, des gens qui se piquent de penser?

Qu'on le note bien : ces considérants demeureraient vrais même dans la théorie qui réduit l'étendue aux relations réciproques des molécules matérielles. L'ordre précis de ces mutuels rapports suppose des éléments passifs et un principe qui les détermine à leur intégration actuelle. Le facteur passif et homogène serait spécifiquement et substantiellement modifié par le facteur actif, en vertu des réactions et des propriétés nouvelles, consécutives aux modifications de groupement et d'impulsion des forces centrales.

Si l'on se refusait à reconnaître dans le composé matériel cette transubstantiation des éléments, pour n'y voir qu'un simple mélange des principes persistant dans leur état spécifique et primitif, on serait également amené à tenir que l'âme s'associe des facteurs de nature distincte d'elle-même, comme le sont les éléments organiques. Ces éléments continueraient à

[1] Voir l'Ém. Pecci, *Études sur l'opuscule* de Ente et Essentia. Accad. Rom., S. Th. Befani, 1882, Roma. — Cf. mon étude : *La restauration de la Philosophie scolastique*. Bruxelles, Polleunis, 1883.

subsister dans le composé humain, avec leur nature propre. — Or, l'unité de la personne humaine, si manifeste au sens intime, ne permet pas de résoudre celle-ci dans un dualisme brutal : l'âme, d'une part, et, à côté d'elle, les matériaux organiques. Dans l'homme, les principes corporels subsistent en la forme spécifique de l'âme, compénétrant et transformant les éléments matériels, et élevant la chimie et la dynamique de l'organisme à la condition d'une chimie et d'une dynamique humaines, jusqu'à l'heure où ces phénomènes, soustraits à l'action de l'âme et au rythme plastique des cellules organisées, retomberont sous l'empire exclusif des forces atomiques. C'est par une transubstantiation analogue que, durant la synthèse des corps, les principes simples présentent des propriétés nouvelles, et un ordre spécifique distinct. Dans l'un et l'autre cas, une forme substantielle unique élève à un état supérieur les éléments tributaires de son activité, et leur communique un mode de subsistance intrinsèquement différent de leur condition antérieure [1].

Rapprochons de ces vues spéculatives de la cosmologie d'Aristote les données fondamentales de la physique moderne, telles que nous les livrent des maîtres autorisés.

Depuis les expériences de Mayer, de Joule, de M. Hirn, la physique est basée sur la notion de l'équivalence ou du déplacement interne des molécules et du travail mécanique ou du déplacement de masse. Bien que la démonstration soit loin d'être fournie d'une manière complète, les phénomènes physiques sont regardés comme des formes diverses de mouvement qui se succèdent et probablement se transforment les unes dans les autres. Le travail mécanique, le mouvement de masse, est mesurable par le mouvement moléculaire ou la chaleur, que celle-ci naisse de chocs, de phénomènes physiques ou de réactions chimiques. — Il y a équivalence et

[1] Cf. A. Bain, *Mind and Body*. London, 1873.

commensurabilité entre ces deux états. C'est la réalisation expérimentale des vues de Lucrèce :

Haud igitur penitus pereunt quæcumque videntur;
Quando alid ex alio reficit natura, nec ullam
Rem gigni patitur, nisi morte adjuta aliena [1].

« Si l'on mesure les divers modes de mouvements, écrit M. Saigey, au moyen d'unités déterminées, toutes ces unités ont un lien commun; une calorie, c'est-à-dire une unité de chaleur, correspond toujours à 425 kilogrammètres ou 425 unités de travail mécanique; il y a une relation entre l'unité électrique et la calorie, et ainsi de suite. Le kilogrammètre est, comme on sait, le travail que représente un kilogramme élevé à un mètre de hauteur [2] ».

[1] *De natura rerum*, V, 262. Cf. A. Conti et G. Ricci, *Esame della filosofia, epicurea. Firenze*, 1879, p. 152.

[2] Saigey, *La Physique moderne*, Paris, Germer 1879, p. 11. Dans son beau livre *La matière et ses transformations*, M. Deleveau s'exprime en ces termes sur la constitution de la matière : « Quelques savants sont partisans de l'unité de matière et considèrent les propriétés des corps comme résultant de la nature du mouvement propre à chaque substance. Pour expliquer le retour d'une substance à son état primitif au moment où elle se dégage d'une combinaison, M. William Thomson assimile les mouvements du milieu élastique, qu'il nomme matière, à celui de ces tourbillons de fumée en forme d'anneaux que l'on voit se produire dans la combustion de l'hydrogène phosphoré ou quelquefois s'échapper de la cheminée d'une locomotive au départ.

M. Helmholtz, qui a étudié les tourbillons, a montré que les particules de fumée roulent sur elles-mêmes et exécutent des mouvements de rotation, allant de l'intérieur à l'extérieur dans le sens de la propagation, et s'exécutant autour d'un axe circulaire formant en quelque sorte le noyau des tourbillons. – De là M. Helmholtz passe au cas d'un milieu dans lequel il n'y aurait aucun frottement; il montre que ces anneaux se propageront et changeront de forme sans que rien vienne détruire les liaisons qui existent entre les parties constituantes.

Des expériences, effectuées en Angleterre, ont montré que si l'on déforme ces anneaux, ils tendent à reprendre la forme circulaire; si on place sur leur trajet une lame, ils s'infléchissent autour d'elle, sans se

La résolution du son en mouvements vibratoires est depuis longtemps connue. Les ondulations des corps vibrants s'inscrivent dans le sable fin semé sur une membrane tendue, ou sur des plaques métalliques; les interférences acoustiques ou l'augmentation et l'affaiblissement du son ont été rendues sensibles par des diapasons spéciaux; l'amplitude de ces vibrations se laisse déterminer par le miroir réflecteur fixé à quelque point du récipient sonore. L'ondulation d'un courant électrique par une puissante bobine de Rumkorff dans les muscles striés excite dans ceux-ci une trépidation produisant un son grave, dont les vibrations correspondent aux interruptions mêmes du courant.

laisser entamer, et offrent ainsi l'image matérielle de quelque chose *d'indivisible et insécable.* Deux anneaux, se mouvant suivant une même ligne, peuvent se traverser sans perdre leur individualité propre; l'anneau qui est en retard se contracte pendant que sa vitesse augmente; il traverse celui qui le précède, puis se dilate à son tour, et ainsi de suite.

D'autres, au nombre desquels nous pouvons citer l'illustre savant Faraday, ont au contraire considéré les corps comme un assemblage de centres de forces et regardent la matière comme inséparable de la force; d'où il résulte que la matière doit toujours être dans un état de mouvement, de tendance au mouvement ou de résistance au mouvement, et ne peut jamais être dans un état de repos absolu. On donne aujourd'hui le nom d'*énergie* à la propriété que possèdent les corps de pouvoir produire un travail en passant de l'état de repos à l'état de mouvement; dans le passage inverse l'énergie semble avoir disparu, mais la physique moderne a démontré qu'elle s'est simplement transformée et qu'il y a modification de mouvement apparaissant sous forme de chaleur, lumière ou électricité.

Faraday avait montré que le mouvement d'un aimant en regard d'un fil métallique pouvait produire un courant électrique; de puissantes machines, fondées sur ce principe, furent imaginées par différents constructeurs : aujourd'hui nous voyons nos places publiques, nos gares de chemin de fer, un grand nombre d'établissements industriels, éclairés par la lumière intense que donne le courant jaillissant entre deux charbons. — Que se passe-t-il? Une chaudière à vapeur alimente un moteur qui met en mouvement un système d'aimants autour desquels est disposé un circuit métallique; le courant électrique produit décompose un sel métallique ou va alimenter un appareil d'éclairage. L'énergie calorifique de la vapeur d'eau s'est transformée en mouvement, ce mouvement a

L'état liquide et gazeux des corps est l'effet de la chaleur appliquée à leurs molécules. Un solide est un système de points matériels dont les distances restent constantes. Dans les gaz, où les distances et les vitesses moléculaires sont très considérables, et les fonctions attractives presque nulles, les mouvements de projection et de rotation des atomes s'accomplissent en toute liberté. Avec le rapprochement des molécules, leur attraction croît, et avec elle la cohésion du système ; et cette cohésion se renforce en proportion de l'approximation des éléments. L'incohérence moléculaire persiste en partie dans les liquides, tandis que les solides manifestent une stabilité supérieure, une réaction plus énergique des atmosphères atomiques et molé-

transformé le magnétisme en électricité et celle-ci à son tour a pu, en se modifiant, effectuer un travail de décomposition ou devenir une source de lumière.

Dans le téléphone, le mouvement de la plaque vibrante change le magnétisme d'un aimant. Cette modification produit un courant électrique qui, réagissant sur l'aimant de l'appareil récepteur, actionne à son tour la plaque dont les vibrations reproduisent un son identique à celui qui a été émis dans l'embouchure de l'appareil transmetteur.

Le photophone découvert, comme l'appareil précédent, par le savant inventeur américain Graham Bell, montre aussi la transformation de *l'énergie radiante* en *énergie sonore,* due à une modification d'un courant électrique sous l'influence de la lumière.

Les transformations de l'énergie de la matière nous conduisent donc à considérer tous les phénomènes comme des modalités de mouvements, accomplis entre les molécules, se traduisant, soit par un déplacement d'ensemble du corps, soit par des déplacements très petits accomplis à l'intérieur, dont la vue nous échappe, mais dont l'existence se révèle par des effets physiques, chaleur, lumière et électricité. C'est toujours une hypothèse, mais c'est un acheminement vers la solution du grand problème de la constitution de la matière; et nous devons considérer, comme un immense progrès accompli dans ces derniers temps, la découverte du principe de la conservation de l'énergie qui ramène tout au mouvement, et a fait bannir de la science tous ces fluides hypothétiques impondérables auxquels, en faisant une pétition de principe, on prêtait toutes sortes de propriétés nécessaires à l'explications des phénomènes observés. »

culaires, présentant tous leurs axes dans la même direction. Le triple état des corps apparaîtrait ainsi comme l'effet de l'antagonisme des forces attractives et des mouvements calorifiques. La proportionalité de la densité et de la pression des gaz à température égale; leur dilatation uniforme, pour un même accroissement de chaleur à raison d'un 273e de leur volume normal; la dépense de calorique qui suit leur compression, et l'égalité de température accompagnant leur dilatation libre; le maintien de la température primitive dans le vide ou dans l'absence de travail mécanique: voilà autant de raisons dont on a déduit l'identité de nature du mouvement et de la chaleur, à titre d'hypothèse scientifique.

Le pouvoir d'absorption des différents corps à l'égard des ondes lumineuses semble dû à la forme de leurs molécules et à la nature de leurs mouvements. Les oscillations des raies du spectroscope, le renversement du spectre ou l'absorption de certaines ondes par les corps faisant fonction d'écran, et l'émission de ces mêmes ondes par ces corps servant de source lumineuse, sembleraient également l'effet du mouvement des molécules devenues libres; le dégagement de chaleur et d'électricité par un rayon lumineux reçu sur une plaque sensible ou sur le thermoscope; dans un autre ordre de faits, le rapport de l'éclat et de la force du courant électrique avec la célérité de son transport, l'analogie de la durée du parcours du conducteur et celle de l'écoulement du fluide dans le sol avec l'écoulement des liquides; la chaleur communiquée par les électrodes de la pile aux liquides dans lesquels ils plongent; la similitude de vitesse de la lumière et de l'électricité conduiraient aussi à inférer la réduction de toutes les forces physiques jusqu'ici étudiées au mouvement, comme une loi de très haute probabilité.

Dans les phénomènes vitaux, la chaleur produite par l'oxydation des organes selon une moyenne de 120 calories à l'heure, est renvoyée au dehors sous forme de travail mécanique. La contractibilité musculaire, accompagnée de travail externe, produit dans l'organisme un abaissement de température proportionnel au travail produit.

Les trois états ordinaires des corps, dans leur diverse tonalité de *cohésion*, sont en rapport direct avec le degré de chaleur de leurs molécules; en outre, l'affinité mutuelle de ces dernières a été justement comparée à la précipitation des corps, selon la loi de *gravité* ou de pesanteur. Celle-ci s'expliquerait par les pressions continuelles de la matière impondérable sur les atomes et les molécules pondérables en leur extrême exiguité[1]. Les lois de la cristallographie, avec leurs six types composés de prismes obliques et rectangulaires, s'y laisseraient ramener à leur tour. Les mouvements moléculaires seraient, de la sorte, le résultat d'une réaction extérieure, une transformation des vibrations de l'éther. De soi, aucun atome, aucune molécule n'entrerait en mouvement de masse et ne perdrait ce mouvement que par communication à d'autres atomes. C'est la base du principe d'inertie, formulé par Képler, de l'égalité de l'action et de la réaction, énoncée par Newton, et de l'indépendance relative des mouvements.

[1] Quelle peut être la dimension des molécules, demande M. Deleveau. Nous ne pouvons évidemment pas l'apprécier par l'observation directe; les microscopes les plus puissants. qui nous permettent d'apercevoir sur le verre des lignes distantes de 1/2 250 000 de millimètre, ne peuvent pas nous donner la perception des molécules élémentaires. M. W. Thomson est arrivé par le calcul à cette conclusion que dans une goutte d'eau, ayant les dimensions du globe terrestre, chaque molécule aurait les dimensions d'un grain de plomb de chasse. M. John Lubbock, dans son dernier discours à la Société royale de Londres, après avoir énoncé les nombres que nous venons de citer, ajoute : « D'après l'opinion de Jorby, il y aurait de 500 à 2000 molécules sur une étendue de 1/2 000 000 de millimètre, 500 par exemple dans l'albumine et 2000 dans l'eau Dans cette hypothèse, même si nous pouvions construire des microscopes bien plus puissants qu'aucun de ceux que nous possédons maintenant, nous ne pourrions avec leur aide nous faire directement par la vue une idée des molécules élémentaires de la matière. Jorby estime que la plus petite quantité de matière organique, dont nous puissons nettement définir les contours avec nos microscopes les plus grossissants, contient plusieurs millions de molécules d'albumine et d'eau, et il en conclut qu'il peut y avoir dans la structure des tissus organiques un nombre presque infini de caractères, que nous ne pouvons à présent imaginer. » *Ouv. cit.*, p. 20.

Les atomes sont impénétrables et indestructibles. La continuité des corps, ou la position divergente et fixe de leurs parties dans l'espace, leur volume réel et leur volume apparent, l'élasticité et la compressibilité des molécules aussi bien que leur contraction et leur dilatation intime et superficielle, impliquent des mouvements internes et du milieu impondérable. La permanence du poids ou de la matière, ou la persistance de la même quantité de matière, est attestée par la balance à travers toutes les combinaisons. En celles-ci, une certaine quantité de force vive semble se fixer, et les corps y passent d'un état d'instabilité à une intégration toujours plus stable et plus cohérente. — D'une manière générale, on redirait avec M. Saigey : « pour le mouvement comme pour la matière, il n'y a que des transformations. » Bien entendue, c'est la formule génératrice de la cosmologie d'Aristote.

Selon une hypothèse ingénieuse, chaque corps solide, liquide, gazeux, aurait son atlas vibratoire distinct, dont le rythme combiné à l'attraction lui donnerait sa forme cristallographique ou sa nature spéciale. « Quand on fait passer, dit M. Begouen, un rayon de lumière polarisée à travers une solution de sucre ou de glycose, le rayon est dévié à gauche pour l'un, à droite pour l'autre, ce qui prouve que les molécules ont gardé en se dissolvant leurs vibrations régulières et leur orientation symétrique[1]. » Les gaz les moins coercibles, ajoute le même écrivain, se combinent en cristaux avec d'autres corps : c'est qu'ils ont conservé, à l'état gazeux, leurs vibrations atomiques propres. Les vibrations spécifiques et régulières des corps seraient distribuées entre un nombre fixe d'atomes : elles aboutiraient à des combinaisons en proportions définies, ordonnées d'ordinaire autour d'un centre de gravité fixe, parfois même à des groupements moléculaires multiples de forme et de mouvement, comme dans le cas du polymorphisme.

Depuis Képler surtout, en mécanique rationnelle, tout point matériel est considéré comme *inerte,* comme incapable de se

[1] *La vibration vitale.* Tours, Bouillé-Ladevèze, 1885, p. 32.

mettre en mouvement de lui-même, et de changer la direction ou la vitesse de son mouvement. La *masse* d'un corps est la quantité de matière qu'il renferme, et se mesure par sa résistance à un mouvement ou par sa *quantité d'inertie* [1].

Les maîtres de mécanique rationnelle rappellent que le principe d'inertie serait mal énoncé dans la formule parfois employée : un corps en mouvement qui n'est sollicité par aucune force continuera à se mouvoir indéfiniment, avec une vitesse accélérée, en ligne droite. — « Dans cette proposition ambiguë, dit M. Mansion, le mot *force* peut signifier une cause de mouvement, et, en ce cas, elle exprimerait une manifeste absurdité. Elle serait irréprochable si l'on y prend le mot *force* dans le sens qu'il doit avoir, celui de cause altératrice du mouvement rectiligne uniforme. Elle devient, en effet, dans ce cas, cette pure identité : un corps en mouvement qui, à un certain moment, se meut dans une certaine direction avec une certaine vitesse, continuera indéfiniment à se mouvoir dans cette direction d'une manière uniforme, si aucune cause ne

[1] Voici en quels termes M. de Tilly a formulé les lois de l'inertie et de l'indépendance des mouvements : « 1° *Axiome de l'inertie*. Un système sans rotation ni accélération étant obtenu au moyen de trois points libres, tous les autres points libres décrivent également des droites, d'un mouvement uniforme, par rapport à ce système, et par conséquent aussi par rapport à tous les autres systèmes sans rotation ni accélération, lesquels ne possèdent, relativement au premier, qu'une translation uniforme.

2° *Axiome de l'indépendance*. La seule loi déterminée de composition d'une vitesse acquise et d'une force agissante, qui puisse rester la même pour tous les systèmes sans rotation ni accélération (ou, plus généralement, pour tous les systèmes ne possédant, l'un par rapport à l'autre, qu'une translation uniforme), est celle qui oblige la vitesse acquise et la force résultante à produire séparément leurs effets, et qui amène finalement le point matériel à l'extrémité de la diagonale du parallélogramme construit sur les deux droites qui seraient décrites séparément, ce point matériel décrivant en réalité, non pas cette diagonale, mais bien une parabole dont la diagonale est la corde. » — *Bullet. de l'Académie royale*, 1888, p. 1017.

vient altérer sa vitesse en grandeur et en direction »[1]. L'érudit mathématicien estime que le principe de l'inertie devrait s'énoncer ainsi : « Les corps inanimés ne peuvent être le siège de forces agissant sur elles-mêmes. »

On donne le nom de *travail d'une force* au produit de son intensité, ou de la quantité d'action qu'elle exerce sur son point d'application, par la distance que parcourt ce point d'application dans le sens de la direction de la force elle-même. Ce travail, dit M. Jouffret, a pour mesure l'*énergie actuelle* ou la *force vive* qu'elle produit, selon la formule $(\frac{1}{2} mv)^2$, où m désigne la masse et v la vitesse du mobile, terme de l'action de la force. Cette masse est simplement l'expression de la quantité de matière du corps[2].

[1] *Revue de l'Instruction publique.* Gand, Hoste. Mai 1881.

[2] « Par la pensée, dit M. Mansion, nous pouvons concevoir un corps dans trois états différents, par rapport à ceux qui l'environnent :

En repos, auquel cas on peut dire que sa vitesse est nulle;

En mouvement rectiligne et uniforme : dans ce cas, *sa vitesse est constante en grandeur et en direction;*

En mouvement rectiligne non uniforme; ou en mouvement curviligne uniforme ou non uniforme : dans cette hypothèse, *la vitesse,* d'après sa définition même, *varie en grandeur, ou en direction, ou, à la fois, en grandeur et en direction.*

Dans le deuxième cas, les géomètres n'ont pas eu besoin de donner un nom spécial à la cause qui produit le mouvement rectiligne uniforme.

Dans le troisième cas, ils ont désigné par le mot FORCE, la cause, quelle qu'elle soit, *non du mouvement,* mais du changement incessant dans *la grandeur ou la direction de la vitesse.*

Ils n'appellent donc pas *force* la cause du phénomène *total* de mouvement considéré, mais la cause d'*une partie* de ce phénomène, l'altération, à chaque instant, du mouvement rectiligne uniforme.

Autrement dit, la force est une *cause altératrice* du mouvement rectiligne uniforme. Sauf, bien entendu, *le cas où le corps était primitivement en repos :* la force est alors, pendant un instant, la cause du phénomène total de mouvement. « Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum ejus statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum » (NEWTON; *Principia,* Definitio IV, p. 2).

Mais les géomètres emploient encore le mot *force* dans un autre sens :

Les physiciens restent placés au point de vue strict de leur science, en refusant de reconnaître le mouvement et la force à titre de réalités distinctes. Selon M. Jouffret, la force impliquerait simplement le rapport de la quantité de mouvement avec le temps et le rapport de la force vive avec l'espace, ou « la variation additive ou soustractive, que l'agent moteur ou retardateur imprime par seconde à la quantité de mouvement, et par mètre courant à la force vive. » — La force serait donc bien « le produit de la masse par l'accélération, » une pure fonction mathématique, enfin. On la définirait d'une manière générale : toute cause tendante à produire ou produisant un mouvement ou modifiant un mouvement antérieur. C'est assez dire toute la part d'inconnu qui reste en ce terme, souvent si arbitrairement prodigué.

ils se servent de ce terme pour désigner l'*effet même* de la *cause altératrice,* estimé d'une certaine manière.

C'est dans ce *dernier sens seul,* dans ce sens *mathématique* et non dans le sens *métaphysique* de cause altératrice du mouvement uniforme et rectiligne, que les forces entrent dans les calculs des mathématiciens.

Dans leurs équations, ils essaient donc de traduire les *phénomènes* et ne s'occupent jamais des *substances,* ni des *causes substantielles.* Le terme de *cause* qu'ils emploient dans certaines locutions ne se rapporte qu'au monde phénoménal traduit, *idéalisé* dans leurs équations. Pour eux, dire que tel mouvement d'un corps est produit par telle force, a pour cause telle force, signifie que, pour ce corps, la loi élémentaire d'altération du mouvement rectiligne uniforme exprimée par la formule qui donne la mesure de cette force, a pour conséquence le mouvement complexe considéré.

C'est au mot *force* pris dans son sens mathématique que se rapportent surtout les diverses expressions employées par les géomètres : *point d'application d'une force, direction d'une force, point d'émanation* ou *siège d'une force.* Ces divers termes ont, en dynamique, un sens précis, à peu près inexplicable sans le secours des hiéroglyphes du calcul infinitésimal. Il en est de même d'un autre terme, employé souvent en philosophie naturelle, celui de *masse d'un corps.* On désigne ainsi certains *multiplicateurs* qui entrent dans les formules de la dynamique et qui sont constants pour chaque corps quand il agit sur un autre corps donné. » (*Loc. cit.*)

Que les savants n'envisagent dans les phénomènes que leur aspect *quantitatif*, c'est, de leur part, une attitude commandée par la division du travail scientifique et par la nature de leurs recherches. C'est pour cette raison aussi que le concept de la matière et de ses *qualités spécifiques* ne tient presque pas de place dans leurs études. Mais, pour un motif analogue, les philosophes ont à se préoccuper de ces notions. Celles-ci s'imposent à la discussion dès qu'on pose le problème cosmologique en sa totalité. Les spécialistes qui, comme M. Jouffret, sont amenés à ne voir dans la force qu'une équation mathématique, le « taux d'un mouvement », reconnaissent eux-mêmes la réalité de la matière et de l'énergie. Dans cette dernière, on ne verrait sans doute que les propriétés spécifiques de la matière ou des atomes, conditionnées par le mouvement, et s'imposant à la raison dans leur indéniable évidence.

Même dans leur science particulière, un certain nombre de mathématiciens entendent éliminer des recherches de physique et de mécanique, la notion de *force* sur ce motif que la force n'est qu'un quotient ou qu'un produit d'autres quantités. Avec toute raison, M. de Tilly note que les concepts de vitesse et d'accélération devraient, à ce compte, être supprimés pour une raison analogue. L'éminent mathématicien ajoute, qu'en théorie pure, les forces d'un système mécanique se laisseraient ramener à des accélérations ou à des énergies, à condition de remplacer les forces par un système immobile ou par des droites dépourvues même de tout glissement dans le sens de la longueur. « Dans l'énoncé ordinaire, ajoute-t-il, les positions relatives des points matériels déterminent les forces, et celles-ci déterminent les mouvements, mais on peut supprimer la force comme un intermédiaire inutile. » — On l'entend : dans la pensée de ces maîtres, la force est prise dans son acception strictement mécanique : elle est la cause modifiant ou tendante à modifier l'état naturel de repos d'un corps ou son mouvement rectiligne et uniforme ; la force revient à un transport d'énergie ou de vitesse ou à une tendance à un transport de ce genre. — M. de S. Venant, également partisan de l'élimination

de l'idée de force, en convient formellement, et distingue ce concept de celui de cause ou de principe d'action, dont il abandonne l'analyse aux métaphysiciens.

Ce qui nous intéresse dans ce conflit, c'est la portée objective du concept de matière, démontrée avant tout par l'indestructibilité des atomes. — D'autre part, l'objectivité de l'idée de force ne serait pas moins établie. La différenciation des positions de deux ou plusieurs points matériels engendrent des variations correspondantes de la vitesse ou de l'énergie, des coordinations nouvelles de mouvements. Le transport de l'énergie, ou du moins le phénomène de pression, révèlerait la tendance de la force. Mais, si la valeur objective de la force ou du principe de l'activité et de la raison suffisante ne peut être révoquée en doute au point de vue métaphysique, elle n'est pas d'une égale évidence au point de vue mécanique, en tant qu'elle comporte la permanence des énergies. Dans toute cette théorie, la *force* ou *l'énergie* se présente à l'état *actuel* ou à l'état *virtuel* ou *de position*. La première implique un mouvement de masse ou de transport, sensible en sa forme concrète. La seconde est l'activité insensible, latente aux sens, bien que sensible dans les mouvements consécutifs qu'elle engendre. — L'impulsion communiquée au cerf-volant, par exemple, quand on le lance est de l'énergie actuelle : la conservation de cette énergie emmagasinée dans l'appareil serait de l'énergie virtuelle ou de position, laquelle se manifeste ensuite dans l'essor de la machine et dans ses impulsions multiples. Il est infiniment probable que toute diminution des énergies visibles et des énergies vibratoires implique un changement dans les positions des molécules ou des unités élémentaires : dès lors, comme s'exprime M. de Tilly, « un changement de position inverse pouvant restituer ultérieurement l'énergie perdue, on considère fictivement cette partie perdue elle-même comme une énergie spéciale, qu'on appelle énergie de position ou potentielle, et, dès lors, il est tout naturel que la somme de toutes les énergies, y compris cette énergie potentielle, devienne constante. Si au reste d'une soustraction on ajoute le plus petit

nombre, on retrouve le plus grand. C'est tout le secret du grand principe de la conservation des énergies. Pour ceux qui admettent l'idée de force, l'énergie potentielle est le maximum possible de la somme des travaux futurs des forces intérieures; même sans la force, mais avec l'accélération, on peut démontrer que l'énergie potentielle est une certaine fonction déterminée des coordonnées des points. Mais ces deux explications, d'ailleurs fort abstraites, ne peuvent être données en ces termes si l'on ne veut considérer que les deux prétendues réalités objectives : masse et énergie. Il faudra donc dire de l'énergie potentielle ou latente ce que l'on disait autrefois de la chaleur latente : c'est une énergie actuellement disparue, mais qui reparaîtra tôt ou tard, et ce n'est qu'en ajoutant cette énergie disparue à celle qui subsiste que l'on obtient un total constant [1]. »

Les phénomènes chimiques se laisseraient également élucider dans l'esprit de la doctrine péripatéticienne dont nous avons résumé les principaux éléments.

Nombre de chimistes tiennent que la matière est en partie pondérable et en partie impondérable. Cette dernière, peut-être pesante en soi, serait l'éther : en couches de raréfaction différente, il remplit tous les espaces; il baigne et pénètre tous les corps pondérables qui sont très vraisemblablement d'une même espèce élémentaire, comme le montreraient les analyses spectroscopiques. Les plus petites particules de matière existant dans les corps s'appellent les *atomes :* ceux-ci ne se présentent dans la nature qu'à l'état de combinaison. On réserve le nom de *molécule* à la plus petite quantité de matière capable d'exister à l'état libre et avec le type spécifique du corps. La molécule d'eau, par exemple, renferme sous leur moindre volume, et en leurs proportions définies, l'hydrogène et l'oxygène qui sont les éléments de ce corps. Chacun d'eux, au contraire, se laisse ultérieurement résoudre à l'analyse en atomes hétérogènes. Sous un même volume, sous pression et température

[1] *Loc. cit.* Cf. sur les questions de philosophie mécanique les explications du P. Carbonnelle, *Les confins de la philosophie et de la science*, t. I, c. 2, 3, 5.

égales, les molécules des gaz seraient en nombre identique et constant. Chaque molécule des gaz simples comprendrait deux atomes. Les diverses combinaisons chimiques se réaliseraient par substitution d'éléments dans ces molécules de constitution biatomique.

Des corps pondérables, les uns sont dits simples, les autres composés; les premiers sont ceux que l'analyse ne parvient pas à résoudre en d'autres corps. Tous les atomes qui forment une de leurs molécules sont égaux. Les corps composés se résolvent en des corps simples de nature différente. Ces derniers indiqueraient vraisemblablement un mode de composition encore inconnu. Peut-être seraient-ils de simples condensations de la matière éthérée ou impondérable, comme le font croire les phénomènes de capillarité et d'attraction. Dans les corps composés, la molécule est formée d'atomes inégaux. La molécule est d'une ténuité dont rien ne donne une idée. On décèle au spectroscope jusqu'à un trois millionième de milligramme de sodium. En déterminant l'attraction voltaïque d'une lamelle de zinc pour une lamelle de cuivre, et en comparant cette attraction à la quantité de chaleur dégagée dans la combinaison des deux métaux, M. W. Thompson a cru pouvoir établir que la plus petite dimension d'une molécule de zinc était d'un trentième de millionnième de millimètre [1].

Les atomes des corps simples sont considérés comme des « substances » selon les meilleurs physiciens : et dans chaque corps déterminé, ils seraient d'égale grandeur et de poids égal, mais de figure différente. Les lois de la gravitation auxquelles obéissent les sphères gigantesques des cieux régissent aussi le monde des infiniments petits, les embryons élémentaires des corps. Toutefois, les lois de l'affinité des atomes ne semblent pas absolument identiques à celles de l'attraction. D'après celle-ci, les corps s'attirent en raison directe de leurs masses : or, les atomes les plus lourds ne présenteraient point les

[1] Voir le bel article : *Principes de philosophie chimique*, dans la REVUE PHILOSOPHIQUE de Paris, 1880, juin.

affinités les plus énergiques, et les affinités les plus faibles n'appartiendraient pas aux atomes les plus légers. L'attraction des atomes ne suivrait pas non plus la loi du carré des distances. Par delà l'élément matériel, il faudrait donc tenir compte, dans l'explication de l'affinité, d'un élément extérieur : celui-ci pourrait bien être l'éther ou le milieu ambiant lui-même affecté de forces caloriques ou électriques différentes. — D'après d'autres maîtres, cependant, les affinités des atomes seraient disciplinées par une loi interne. Tous sont doués de la propriété de l'étendue et de celle de la résistance. Les atomes de matière pondérable sont séparés entre eux par les atomes d'éther, et leurs rapports sont déterminés par les lois d'équilibre mécanique. Chacun d'eux condense autour de soi, en proportion de sa masse, une atmosphère d'atomes d'éther, et les groupes d'atomes présentent à la fois les phénomènes d'attraction mutuelle des atomes, de répulsion de leurs atmosphères respectives et, enfin, d'attraction de l'un des atomes sur l'atmosphère de l'atome voisin. Ces atmosphères et ces forces attractives et répulsives empêchent les atomes de s'agglomérer en un point, et engendrent la figure géométrique des corps. — Les atomes seraient transportés latéralement en vertu d'une cause de nature encore controversée, peut-être par l'impulsion de l'éther, poussant les atomes perpendiculairement à leur axe de rotation selon Secchi et Wiessner. Les corps simples se combinent entre eux selon des proportions définies, et ces combinaisons se réalisent toujours d'après la moindre proportion, ou d'après un multiple de celle-ci. En outre, les corps simples peuvent se remplacer dans leurs combinaisons, entre certaines limites fixées par leurs affinités mutuelles, ou par leur faculté d'association moléculaire [1].

[1] « Les molécules, dit M. Henry, le savant professeur de chimie de l'Université de Louvain, sont, pour les chimistes, les *véritables individus;* ce sont les corps eux-mêmes dans leur plus simple et tout à la fois dans leur complète expression. Les molécules trouvent une représentation graphique, simple et concise, quelquefois même assez parfaite, et en

On a prétendu que cette théorie chimique, si elle était aussi sûrement établie qu'elle paraît encore contestable à des physiciens de mérite, ne serait pas inconciliable avec les vues péripatéticiennes. Dans le monde matériel, — a-t-on répété — l'éther, considéré dans sa virtualité indifférente à toutes les formes de mouvement et en puissance de chacune d'elles, représenterait la matière première. Les atomes d'éther groupés d'après un nombre et un mouvement déterminés constitueraient la matière seconde, les corps simples. L'énergie ou la forme, dans son acception élémentaire, serait ce mouvement primitif lui-même, réglé selon des principes plastiques fixes et déterminant la nébuleuse atomique à tel agrégat particulier. Considérée dans son mode d'action constant et uniforme, cette énergie s'appellerait du nom tout à fait générique de *Force* ou de *Loi*. C'est à tort, semble-t-il, que Fechner [1] identifie absolument ces concepts si importants. Qu'on le note bien : c'est dans l'essence de l'atome que cette hypothèse place la forme. Mais « l'éther » serait déjà une matière *déterminée*, même dans cette hypothèse! Par delà les indications der-

tous cas susceptible d'un grand degré de précision, dans ces symboles que l'on appelle des formules chimiques, d'un usage général aujourd'hui... Cette représentation devient exacte et complète alors seulement que la formule indique du même coup les trois données fondamentales de la manière d'être de la molécule, à savoir : la *nature* de ses éléments constitutifs, les *quantités réelles*, ou d'une manière plus précise dans l'ordre des idées actuelles, les *nombres réels* des atomes de chacun de ceux-ci qui s'y trouvent renfermés, et enfin leurs rapports de combinaison... M'est-il bien nécessaire de dire que quand je parle de molécules *réelles*, de formules moléculaires *réelles*, je sais parfaitement bien que ces molécules ne sont au fond que des molécules *relatives*, de même que les formules qui les expriment? Nous ne savons et nous ne saurons jamais ce qu'est véritablement, absolument, une molécule, car jamais on n'est parvenu et jamais on ne parviendra à en atteindre, à en isoler une seule; nous n'en possédons, nous n'en possèderons jamais que des groupements. » Voilà le langage discret de la vraie science!

[1] *Die Physikalische und Philosophische Atomenlehre*, p. 120. — Cf. sur ce point une excellente étude de Pesch dans sa *Cosmologie*, pp. 87 suiv.

nières de la physique, le philosophe fait encore enquête sur l'élément actif et sur la virtualité passive de l'atome d'éther lui-même. Là se représente la théorie de l'École. La nappe éthérée *en soi*, c'est-à-dire envisagée à part du nombre et du mouvement de ses atomes, serait la « matière première des êtres corporels ». Mais dès qu'on considérerait l'éther ou l'atome d'éther, dans sa réalité concrète, en tant qu'assujetti à un rythme défini d'impulsion et de groupement, on se trouverait déjà en présence d'un être corporel régi par une force spécifiquement distincte, par le type plastique qui serait sa « forme substantielle ». « Après la doctrine des essences, a pu dire en ce sens M. Saigey, on vit prévaloir l'idée des formes : une esthétique cachée déterminait au sein des corps les moules où se produisait la diversité moléculaire. L'idée du mouvement ne va pas en effet sans une certaine idée de forme : la géométrie détermine les courbes et les surfaces idéales où se produisent et se limitent les mouvements [1]. » Récemment, M. de Lapparent a développé, avec son savoir habituel, des vues analogues à propos de la forme des cristaux.

La doctrine traditionnelle n'est pas contraire à l'atomisme ou au dynamisme chimique, comme le reconnaissent les scolastiques modernes les plus sérieux. Mais il convient de le répéter : là où s'arrêtent les découvertes de la chimie et de la mécanique ; là où l'expérimentation cesse d'être accessible aux instruments, se présente une question d'ordre spéculatif, que la philosophie ne pourrait négliger, quand même elle ne pourrait en livrer jamais une solution complète. Accordons ce qu'aurait entrevu S. Thomas, dans une intuition digne de ce penseur : que le mouvement est la condition de tous les phénomènes matériels : « *Omnis actio agentis physici in motu est* » (*de Nat. Mater*, C. 1) ; ce qu'en style contemporain Dumas traduisait : l'atome et le mouvement, voilà l'univers. — Accordons que l'atome est, en rigueur, le foyer géométrique des forces centrales faisant fonction des distances. C'est la face mécanique de

[1] *Loc. cit.*

la question, mais non sa face ontologique et dernière. — Par delà les groupements des corps, on demande ce qu'il faut tenir sur les éléments matériels persistant virtuellement dans la combinaison des corps simples et reparaissant après la combison à la différence des simples mélanges, et sur la cause ultime des propriétés nouvelles, résultant des mouvements de leurs atomes, durant leur synthèse, et cela, parfois, malgré une composition chimique semblable.

A ce point précis de l'investigation se présente la théorie célèbre qu'Albert le Grand reprit à Aristote pour la transmettre aux écoles d'Occident, et dont l'illustre physiologiste Gavarret a dit qu'elle était la métaphysique la mieux en accord avec les faits [1].

Nous avons vu que, d'après les péripatéticiens, la matière élémentaire passe d'une forme à une autre d'après une échelle progressive de types intermédiaires.

La chimie nous livre une confirmation positive de cette vue, dans la théorie de « l'état naissant des corps ». « Les chimistes, dit M. Sanson, disent qu'un corps est à l'état naissant au moment précis où il abandonne une combinaison dans laquelle il était engagé, quelle que soit d'ailleurs l'influence qui a pour effet de l'en dégager. C'est alors que ce corps est dans la condition la plus favorable pour entrer dans une

[1] De fait, les meilleurs esprits s'en rapprochent chaque jour davantage. Il n'y a pas longtemps, un professeur de hautes mathématiques d'une université de l'État nous communiquait, sur le présent sujet, la conclusion d'un savant maître du Lycée luthérien d'Anspach concernant « les principes de la Physique mécanique »; elles vont tellement à notre sujet que nous les reproduisons ici : « Quoique souvent arrêté par les axiomes de l'Aristotélisme *a priori* (?), S. Thomas a pourtant le premier émis des indications exactes sur des points où l'on ne voit bien clair que depuis l'inauguration de la physique mécanique moderne. En particulier, il faut signaler sa conception de la lumière et de la chaleur, comme deux formes d'un seul et même mouvement, ce qui est en harmonie avec notre théorie des ondulations. » Le lecteur a déjà aperçu le lien de ces vues avec la doctrine de la matière et de la forme.

combinaison nouvelle. » — Dans leurs synthèses les composants révèlent des propriétés différentes des éléments et qui prouvent l'action d'un principe distinct, d'une nouvelle « forme », comme l'auraient appelée les anciens. La classification des métaux en familles par Gay-Lussac et Thénard, « dans leur ordre hiérarchique » consacre, au fond, la même vue.

On a observé, en ces derniers temps, qu'il est possible d'établir des transitions entre les divers corps simples et les familles auxquelles leurs combinaisons donnent naissance.

Selon M. Berthelot, les propriétés de la matière pourraient être conçues « comme une fonction complexe d'un grand nombre de variables ». Chaque fois qu'une de ces variables obtient une valeur déterminée, la fonction acquiert à son tour une détermination correspondante, et celle-ci serait le symbole de l'un ou de l'autre des corps simples. Or, il serait très admissible que cette fonction, équation théorique des corps, fût *périodique*. — Les scolastiques parlaient volontiers, dans leur physique abstraite, de « formes transitoires et mixtes » ; et les chimistes modernes ont reconnu l'existence d'acides-alcools, comme l'acide lactique, d'amides-acides, comme la glycocolle, d'éthers-acides, comme l'acide sulfovinique.

Ces types de transition répondent à ceux que les naturalistes ont constitués entre les divers groupes d'êtres vivants : en dehors de toute théorie transformiste, on a cité l'amphioxus comme intermédiaire entre les invertébrés et les vertébrés. — La conviction des savants concernant la continuité de l'échelle des êtres paraît si fondée, que les lacunes qu'ils ont pu y signaler les ont mis sur la voie de corps qui avaient jusqu'alors échappé à leurs investigations. C'est ainsi que le savant chimiste Mendélèef s'autorisa des cadres vides, qu'il avait reconnus entre certains édifices moléculaires, pour conclure à l'existence d'un corps inconnu. Peu de temps après, le gallium venait combler l'hiatus signalé par l'ingénieux analyste, dans ses recherches théoriques.

Ajoutons que c'est en s'appuyant, à sa façon, sur cette notion

de la subordination hiérarchique des formes que M. Dumas montrait dans les corps simples eux-mêmes les transformations de la substance primordiale, inaccessible encore à nos observations, à moins qu'il ne faille la voir dans la matière dite radiante, dans l'éther absorbé par les corps et remis en liberté par des procédés mécaniques ou chimiques, en certains cas déterminés. Cette analogie n'a pas été confirmée par des expériences définitives, mais elle le sera probablement un jour. Lorsqu'on saura au juste la raison de l'isomérie, ce phénomène étrange, révélant des propriétés dissemblables dans des corps de même structure atomique, au moins en apparence, on aura, vraisemblablement, trouvé la solution de ce desideratum. Peut-être, alors, pourra-t-on parler, avec une meilleure assurance, de l'essence physique de la matière. Mais cette découverte suprême serait une dernière confirmation de la philosophie d'Aristote et de l'École concernant les propriétés spécifiques des éléments matériels. Toutes ces vues sanctionneraient la portée objective des thèses cosmologiques, et l'évidence avec laquelle elles simposent à la raison, au lieu d'être l'effet de la structure mentale.

L'appréciation de ces théories diverses appartient aux savants. Seulement, nous l'avons noté déjà, ce serait les compromettre que d'isoler le facteur mécanique de la matière du facteur dynamique, et de rejeter les propriétés spécifiques des molécules et des atomes ou des « unités de masse » pour ne leur reconnaître que certains rythmes de mouvement [1].

Envisagés à ce point de vue exclusif, ceux-ci se ramènent à la coexistence successive des corps aux diverses parties de l'espace ou à des rapports différents de position et de vibration des

[1] Quod si corpus tantum *agi* et non agere dicitur, hoc est secundum hoc quod illud dicitur agere quod habet dominium super actionem suam; per hoc tamen non excluditur quod corpora agant secundum quod agere est aliquam actionem exercere. S. Th., *Qq. disp. de ver.*, a. 9, ad 4. — Cf. *S. cont. gent.* L. I, c. 9. *In 2*, Dist. I. Cf. 1, a. 4. — Voir sur toute cette question Pesch, l. I, disp. 2.

molécules. — Ces conditions sont indispensables en toute détermination matérielle. Mais elles sont de nature purement extérieure, et semblent tout à fait insuffisantes pour rendre compte de la nature définitive et totale des phénomènes dont la nature est le théâtre.

Pour la plupart des mécanistes, pour les atomistes purs, les atomes et les molécules, les unités de masse, en un mot, ne possèdent aucune forme d'énergie motrice ou de mouvement propre : celui-ci leur vient du dehors, en vertu de la pression du milieu dans lequel tous les corps sont plongés, comme le veulent en particulier Secchi et Thomson.

Or, se demande très justement M. Hirn, comment ce milieu exercerait-il son mouvement de pression, d'intensité et de direction invariable, s'il ne porte en soi une activité spécifique et déterminée, dont le mouvement d'impulsion universelle est, dans l'hypothèse, l'effet constant, mais non la cause adéquate?

Ce considérant acquiert une valeur nouvelle, si l'on réfléchit à la récurrence constante des combinaisons et des phénomènes, à l'immuable persistance et au retour précis des groupements et des édifices moléculaires, en dépit de l'incessante perturbation interne et des chocs sans nombre avec lesquels ceux-ci sont en conflit, et sous lesquels ces édifices sont à chaque instant désagrégés et reconstruits.

Les « affinités électives » des atomes ont été également opposées par de savants physiciens à la théorie mécanique. Selon eux, dans celle-ci toutes les quantités proportionnelles de matière devraient pouvoir se combiner entre elles, puisque les unités moléculaires ne sont différenciées que par leurs divers rythmes de mouvement ou d'impulsion.

En particulier, dans l'hypothèse mécaniste, on assimilerait les unités moléculaires à des billes de même masse, sans pores, et se choquant les unes les autres sans trêve ni fin. Un moment d'absolu repos doit dès lors arriver pour ces mobiles, dépourvus de toute énergie motrice propre. Il serait donc nécessaire d'attribuer à ces petites masses une force inhérente d'élasticité pour expliquer leur écartement subséquent, et

cette force d'élasticité serait parfaitement distincte de leur mouvement d'impulsion.

La succession des phénomènes physiques, en leur évolution, autorise-t-elle, en rigueur, l'idée de leur mutuelle transformation? Ne fonde-t-elle pas simplement le concept de leur substitution, avec celui de la commensuration du travail mécanique par la quantité de chaleur qui s'y trouve absorbée? Ce serait, ajoute M. Hirn, l'équivalence quantitative des fonctions matérielles qui sortirait de la thermo-dynamique, au lieu de leur métamorphose réciproque.

De leur côté, d'autres physiciens réfléchissent que la nature de la matière n'est pas mieux expliquée par l'hypothèse des *réflexions négatives*, empruntée par le P. Secchi aux théorèmes de Poinsot. D'après ce mécanicien illustre, un corps dur et dépourvu d'élasticité, mais doué d'un mouvement de rotation, se comporterait, au contact d'un point fixe, comme une masse élastique, en vertu de la transformation partielle de la rotation en translation, et de l'accélération de la vitesse du centre de gravité après le choc. Au cas où deux atomes seraient animés du seul mouvement de translation, ou sans aucune capacité de rebondir, ces atomes resteront adhérents par leur seule inertie et se comporteront à la façon d'un corps dur et résistant. Si l'on suppose qu'un corps en rotation est choqué d'une manière excentrique, ce choc détruira le mouvement de rotation, mais en conservant la translation. Si le choc se fait dans la direction du centre de gravité, la translation seule sera détruite, et de cette façon le corps dur sera assimilé à un corps doué d'élasticité. Sans recourir à des qualités spécifiques, ces considérants expliqueraient les propriétés physiques et chimiques par la simple différenciation des groupements moléculaires [1].

On trouverait sans doute que la difficulté de ramener la diversité des phénomènes matériels à des modalités de mou-

[1] *L'unité des forces physiques*, p. 48 sqq. Voir l'intéressante critique de M. Mercier, *Cosmologie*, p. 153, suiv.

vement ne serait en rien supprimée dans cette hypothèse, dont l'appréciation reste réservée aux savants. Au surplus, Poinsot lui-même a observé que de la quantité de mouvement du corps en rotation après le choc il faut déduire la quantité de mouvement qu'il a communiquée en sens opposé au point fixe ou regardé comme tel, de sorte que, d'après ce mathématicien, le principe de la conservation de la force demeure sauvegardé [1]. Ce n'est pas, cependant, de ce chef que l'opinion de Secchi serait le plus vulnérable, puisque des savants distingués remettent en discussion le sens du théorème de la conservation de la force. Elle serait démontrée qu'elle ne légitimerait pas la réduction des propriétés de la matière à de pures modifications de mouvement local.

Les vues de Secchi sur l'utilité de l'élimination de la force d'inertie ont été, en partie, reproduites en Belgique par M Eudore Pirmez. Selon cet éminent écrivain, la gravitation universelle et les propriétés physiques qui en sont les corollaires s'expliqueraient par l'action du milieu éthéré. Ce dernier, en son activité incessante, ne serait pas de même composition élémentaire que la matière pondérable. Il serait d'une nature telle que toute impulsion communiquée à un atome ou à un système d'atomes évoluant dans son sein, engendre une rupture d'équilibre indéfiniment propagée dans le milieu et allant à la conservation du mouvement reçu [2]. L'action dynamique de l'éther rendrait compte, de la sorte, de la résistance des systèmes de points matériels aux mouvements reçus, sans nécessiter l'intervention du principe tant controversé de l'inertie ou de l'état statique de la matière considérée en elle-même.

[1] Cf. *Journal de Mathématiques de Liouville*, 2e série, t. II, 1857, p. 309. – Cf. Mercier, *loc. cit.*

[2] *De l'unité des forces de gravitation et d'inertie.* Bruxelles, Bruylant-Christophe, 1881. — Cf. l'étude de M. P. Tannery sur le travail de M. Pirmez, dans la *Rev. philos.*, déc. 1881. On lira avec un non moindre intérêt la critique de M. P. Mansion, parue à Gand chez Hoste, 1882, dans la *Revue de l'Instruction publique*.

Selon M. Pirmez, les corps ne peuvent s'attirer ou, du moins, se comporter comme s'ils s'attiraient, à travers le vide, ni à travers un milieu n'exerçant aucune résistance sur les mouvements des corps qui y seraient plongés. Le milieu résistant ou l'*éther* impondérable serait conçu sous le type du fluide lumineux. Ce dernier montrerait que « l'éther a une capacité presque infinie à recevoir des mouvements sans les confondre. Chaque point de l'espace est traversé par des millions de rayons lumineux différents qui, sans se confondre, se croisent dans tous les sens ».

Les corps conservent indéfiniment leur direction et leur vitesse, si des impulsions différentes ne viennent pas les modifier. M. Pirmez se refuse à attribuer la persistance de ce mouvement à l'impulsion primitive : celle-ci, dit-il, a cessé, et c'est se payer de mots que d'invoquer, pour justifier la persistance de l'impulsion, l'abstraction métaphysique incarnée dans le prétendu principe d'inertie.

Que l'on imagine un corps isolé ou un système libre de points matériels plongés dans cet éther, sous le croisement des chocs qui s'y engendrent en tous sens : ceux-ci se faisant équilibre, le corps, le système seront en repos.

Au contraire, deux ou plusieurs corps en présence se feront mutuellement estacade, et chacun d'eux se trouvera abrité contre les effluves d'atomes dévalant contre l'autre. Du côté de leur ligne de jonction idéale, l'un sera poussé vers l'autre en raison directe de l'excès du courant extérieur sur le « courant intérieur » amoindri. Cette attraction, ou plutôt cette impulsion, serait proportionnelle aux masses des corps et en raison inverse du carré de la distance.

Or, le mouvement engendré dans l'éther détermine en celui-ci une rupture d'équilibre qui va se perpétuant elle-même, grâce à l'extrême exiguité et à l'élasticité prodigieuse des atomes éthérés.

« Donc, conclut M. Pirmez, par toute impulsion d'un corps l'équilibre est rompu, et est rompu dans un sens qui doit faire continuer le mouvement commencé. La même question

dès lors se pose : le défaut d'équilibre disparaîtra-t-il ou se maintiendra-t-il? Et la même conséquence s'attachera à la réponse à cette question. Si l'équilibre se rétablit, la continuation du mouvement est impossible, parce que l'éther résistant y fera obstacle; bien plus, en se rétablissant, il ramènerait le corps à son point de départ. Si l'équilibre reste indéfiniment rompu, le mouvement doit se continuer. Or, le mouvement persiste. Donc l'alternative est celle-ci : admettre le rétablissement de l'équilibre qui rend impossible le phénomène de la permanence du mouvement; ou accepter la persistance de l'équilibre rompu qui donne une cause adéquate de la permanence du mouvement.

» Une solution est absurde, l'autre est rationnelle. Donc, le choix est fait. Et nous pouvons conclure que la permanence de tous les mouvements des corps est due à une rupture d'équilibre des mouvements de l'éther, à la prédominance persistante des mouvements plus forts qui entraînent les corps à l'encontre des mouvements affaiblis [1]. »

Nous avons voulu simplement mentionner la conception originale de M. E. Pirmez. Nous sommes absolument sans compétence pour apprécier sa valeur scientifique. Notons seulement que, contrairement à Secchi, M. Pirmez attribue au milieu éthéré des qualités dynamiques d'ordre spécial. Sa théorie échappe de ce chef aux difficultés du strict mécanisme et s'éloigne moins de la doctrine péripatéticienne.

Dans le même ordre d'idées, mais sur le terrain des phénomènes chimiques, la combinaison des atomes selon des proportions définies; leur faculté de substitution d'après la loi d'équivalence et rattachant en systèmes fixes les molécules douées d'affinité; la pérennité des espèces cristallographiques et la régénération des cristaux mutilés, plongés dans une solution saturée de composition identique; la permanence des propriétés physico-chimiques, malgré l'exiguïté des molécules, atteignant le nombre de plusieurs millions sur la

[1] *Ouv. cit.*, p. 107.

moindre particule d'espace susceptible d'être représentée aux plus puissants microscopes; la proportionnalité, dans les réactions chimiques, de la quantité de chaleur dégagée avec la somme du travail moléculaire et interne des molécules; les lois de Berthelot énonçant la tendance de tout système d'énergies chimiques à la combinaison présentant le maximum de travail, et la commensuration de celui-ci à la quantité de chaleur produite par la combinaison; l'égale indivisibilité des unités moléculaires, malgré leur poids différent; l'identité de composition et l'identité spectrale de corps doués de propriétés tout à fait diverses; la diverse quantité de chaleur requise pour élever d'un degré de température des corps de poids égaux; la différence des poids spécifiques des unités élémentaires sous un volume égal et leur résistance à une décomposition dépassant certaines limites; l'inégalité de capacité thermique pour des corps différents, mais de poids égaux : tous ces faits requerraient comme leur condition caractéristique le mouvement des atomes et, en outre, l'énergie spécifique des agents matériels. Cette énergie, cette *force*, nous la concevrions dans la substance, dans l'être corporel, comme la faculté de se manifester par des qualités dynamiques distinctes, et nous nommerions ces forces les *propriétés naturelles* de la substance physique [1].

Le mouvement étant la condition inséparable de tout déplacement de l'énergie des corps, les phénomènes matériels en présentent naturellement un aspect mécanique, et la quantité du mouvement dépensé deviendra, en ce sens, la mesure de l'action. La thermodynamique, sagement interprétée, est l'expression de cette commensurabilité. Mais, d'autre part, pour les raisons indiquées, à côté du mouvement, nous reconnaissons dans les corps des forces spécifiques, principes de leurs activités distinctes. Aristote les appelait les « formes substantielles », dont la matière première est le substrat, toujours permanent sous les combinaisons infinies. « Au rebours du

[1] Cf. M. Mansion, *La notion de force*. Gand, 1883.

mécanisme, conclurions-nous avec M. Mercier, nous pensons qu'il se produit des modifications et des transformations réelles dans l'univers, en sorte que les corps et les forces dont les corps sont doués, ne sont pas numériquement les mêmes aux différentes étapes de la marche des événements; mais il nous suffit d'admettre que ces divers changements accidentels ou substantiels obéissent à la loi de l'égalité et de l'action et de la réaction qu'avait entrevue le génie de S. Thomas et que Newton a traduite en formule scientifique trois siècles plus tard, pour comprendre que l'ensemble des forces qui se retrouvent à chaque étape représente une même quantité, et pour ne pas nous étonner de voir que, lorsqu'on évalue cette quantité en énergie ou en poids, on aboutit à des constantes [1]. »

Les arguments dont se réclame la théorie péripatéticienne, sur le terrain des êtres inorganiques, présentent des caractères tout à fait sérieux. Par malheur, comme l'observe M. Domet de Vorges, parmi les modernes, qui se piquent de suivre Aristote, un certain nombre y ajoutent des théorèmes peu solides, et compromettent la réelle valeur de la doctrine en exagérant sa certitude. Ce serait en rattachant les vues antérieures à celles que suggère l'examen des êtres vivants qu'elle acquerrait toute sa portée. On ne peut le répéter assez : c'est avec une circonspection extrême qu'il convient aux philosophes de statuer sur ces questions. Il y aurait présomption frivole à les décider

[1] *Philos. de la nature.* Louvain, Ghysbrechts, 1885, *l. c.* — Aux considérations qui précèdent M. Hirn ajoute la diminution du mouvement par contact, à mesure que ce mouvement s'exerce, et en raison de la résistance des corps. Dans l'hypothèse des mécanistes stricts, la quantité de mouvement serait donc en décroissance dans l'univers, ce qui ruinerait leur système par la base, semble-t-il. — Mais on consulterait le rapport de M. Folie, de l'Académie royale de Belgique, sur le mémoire de M. Hirn : *La cinétique moderne et le dynamisme de l'avenir.* BULL. DE L'ACAD., 3e série, t. XII, no 7, 1886. Le rapporteur estime que le débat reste ouvert, du moins dans les termes où la discussion a été engagée entre MM. Clausius et Hirn. Nous avons cité, du travail de ce dernier savant, les parties générales.

uniquement sur la foi d'arguments spéculatifs, où l'on est plus d'une fois aux prises avec des calembourgs logiques, avec des pétitions de principes et des postulats. Nous n'accorderions pas une portée définitive à tous les considérants que nous avons rappelés : nous pensons que certains péripatéticiens devraient, dans ce débat, faire la part plus grande au mode différentiel des groupements et des vibrations intermoléculaires. Mais, pour le fond, nous avons reconnu un côté inattaquable à la doctrine d'Aristote, jusque dans le domaine de la physique et de la chimie [1].

Des maîtres aussi autorisés que MM. Berthelot et Zöllner en font la remarque : la simplicité dont l'atomisme mécaniste se fait honneur est plus apparente que réelle.

Professer que toutes les molécules sont biatomiques, qu'il y en a un nombre identique dans tous les gaz simples, à volume

[1] En ce sens, Leibnitz avait dit très justement : « Ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique, pour rendre raison des lois de la nature, que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de la force, qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique. » — ED. DUTENS, II, p. 49.

Dans l'état présent de la science, dit M. Domet de Vorges, « si les disciples d'Aristote parlent de transformation du corps brut en corps vivant ou sensible, nous écoutons, car ils essaient l'explication d'un fait sur lequel on ne possède jusqu'ici aucune théorie satisfaisante. On a pu suivre pas à pas la formation embryogénique des êtres. A l'origine on ne trouve qu'un liquide amorphe. Pourquoi, dans ce liquide, un mouvement plutôt qu'un autre? Impossible d'en donner une raison physique ou mécanique : il faut une propriété spéciale. La matière brute devient vivante; donc elle se transforme. Donc il y a en elle quelque chose qui change, car des propriétés aussi différentes en valeur et en dignité ne peuvent émaner de la simple substance corporelle. » Nous citons à dessein ces paroles de M. Domet : nul n'a établi avec plus de fermeté et de prudence que le phénomène de la vie ne se laisserait pas résoudre dans la simple harmonie de deux substances distinctes, mais s'unissant dans une opération commune. Chacune de ces substances conserverait ainsi son activité propre : mais le fait de l'unité centrale de la sensation, de la conscience resterait inexpliqué. — DOMET DE VORGES, *De quelques cosmologies récentes*, p. 39.

égal et avec même pression et chaleur, et que les transformations de mouvements ou les substitutions de ces molécules sont la raison dernière de toutes les combinaisons matérielles : faire tenir dans cette formule toute la cosmologie, c'était simplifier à l'excès la nature. Jamais, peut-être, la fausseté des constructions subjectives n'éclata à ce point, en dépit du génie de leurs patrons. — Peu à peu, il a fallu restaurer, sous des noms à peine différents, ces « qualités occultes » de l'ancienne physique, qu'on avait exorcisées avec une ironie qu'il eût convenu de réserver aux formules des régents de la décadence scolastique, aux abstractions de la métaphysique verbale [1].

A côté, au-dessous, dirait-on mieux, de l'atomicité proprement dite, on dut imaginer des atomicités latentes ou potentielles, capables d'engendrer successivement des édifices moléculaires différents. On créa une « atomicité relative », en rapport avec le système d'atomes en lequel elle s'exerce, et passant, selon le cas, par les cinq états atomiques de la nomenclature chimique. A la combinaison d'équivalence par affinité ou tendance interne, on préféra la substitution des atomes, ou l'expression de la capacité atomique d'association des corps simples avec l'hydrogène [2].

Avec toute justice, on dénoncerait le côté précaire de ces amendements. Qu'est-ce donc quand des savants illustres, comme MM. Wurtz et Tait-Balfour finissent par avouer que les propriétés des corps dépendent probablement de « la nature intime des atomes [3] », que la matière, au rebours de la force, est « purement passive [4] ». Quiconque va au fond des choses, n'aperçoit-il point, en ces correctifs spécieux, un retour mal

[1] Voir l'ouvrage du Dr Zöllner, *Principien einer Elektrodynamischen Theorie der Materie*, vol. I, Leipzig, 1876. — L'auteur complique, par malheur, ses études par la théorie de la quatrième dimension.

[2] Berthelot, *La synthèse chimique*, p. 123.

[3] *La théorie atomique*, p. 57. — Cf. Mercier, *ouv. cit.*, p. 152.

[4] *L'Univers invisible*, passim.

dissimulé aux énergies spécifiques des corps simples et des corps composés de la nature [1].

En parlant de l'espace et du temps, nous avons reconnu que, dans leur réalité concrète, l'étendue et la durée sont essentiellement limitées, finies comme les phénomènes et les réalités dont elles constituent les conditions générales d'existence. Kant et ses disciples leur attribuent l'infinité, en tant qu'elles sont de pures formes de la raison, en tant qu'elles expriment non pas un ordre de choses données, mais un ordre de choses possibles, comme s'en explique un critique éminent, M. Nolen [2]. Cet espace, ce temps sans bornes, ne représentent que l'étendue et la durée abstraites, en leur prolongement indéfiniment susceptible d'accroissement idéal. Ce sont de pures idoles de l'imagination. L'*antinomie cosmologique* signalée en ces concepts par Kant et les kantiens n'est qu'apparente. Il faudrait, vraisemblablement, tenir la même chose au sujet de l'antithèse de la nature simple ou composée des éléments. Il est dans l'esprit de la science de regarder les atomes comme seuls immuables dans les agrégats matériels. Mais l'atome n'est pas objet d'expérience : c'est l'observation de tous les chimistes sérieux. Il ne paraît pas exact, à notre avis, de parler d'antinomies à l'égard de notre conception de ces dynamides. A rigoureusement parler, c'est là un département sur lequel nous n'avons pas d'informations définitives, dans l'état actuel de nos connaissances. Il serait erroné d'opposer entre elles, à titre d'*antilogies* logiques, des conjectures de la raison, posées simplement dans leur probabilité hypothétique. En ce point aussi, le dualisme congénital du criticisme a emporté ses défenseurs au delà des bornes.

D'après Herschell, et avant lui d'après Kant et Lambert, le

[1] C'est à dessein que nous évitons de nous prononcer d'une façon explicite sur nombre de points afférents à la présente matière. Les lecteurs au courant de l'état présent de la science sur ces questions apprécieront notre réserve.

[2] *Les maîtres de Kant*. Rev. philos., avril, août 1879; mars 1880.

système des étoiles fixes serait de dimensions limitées. Le maître de Konigsberg n'avait pas, semble-t-il, de conviction bien arrêtée en ce point : il émet quelque part la conjecture que, par delà les fixes, existent peut-être des nébuleuses irrésolubles. De l'avis très juste de Wundt, il reste flottant aussi sur la masse de l'univers, tantôt représentée comme infinie, tantôt comme finie et subordonnée au début à l'attraction d'un noyau central d'où la matière rayonna en formes toujours plus parfaites, dans toutes les directions.

Un monde infini dans sa masse et dans son étendue s'accorderait mal avec la loi de gravitation : la quantité de pression exercée de tous côtés y serait infiniment grande et le système entier manquerait d'un centre stable et déterminé, contrairement aux exigences de la mécanique. — Si l'univers était fini, mais existant dans un espace infini, et cela de toute éternité, il serait arrivé déjà à une diffusion dont le terme aurait été l'anéantissement, ou du moins, dans le cas d'une étendue circulaire, l'empêchement de tout progrès et un perpétuel recommencement des mêmes phénomènes. Rien ne s'oppose, d'ailleurs, à ce que la masse de la matière soit finie, la densité de la matière diminuant sans cesse à partir d'un point déterminé.

Nous ne tiendrions point cependant la solution de Wundt : le monde est fini dans sa masse, mais infini dans l'espace et dans le temps. — D'une part, il n'est pas d'absolue évidence que le « maximum de l'entropie », ou la stabilité définitive de l'univers, serait dès longtemps réalisé au cas où ce dernier n'eût pas commencé dans le temps. Cette condition, toutefois, semblerait très plausible. Mais il n'est pas non plus de certitude complète qu'un monde fini dans le temps implique une durée vide et une production initiale sans cause, comme parle Wundt. Cette antinomie suppose que la cause première est circonscrite par la catégorie du temps et néglige systématiquement la considération de son efficience transcendantale. — A la finité spatiale du monde, Wundt oppose encore l'existence d'un espace vide et l'inclusion forcée de celui-ci dans l'univers, puisqu'il en ferait partie. Mais cet espace vide serait, en réalité, le fantôme de

l'imagination qu'avait déjà évoqué Kant. Au surplus, cet espace ne serait infini que d'une façon purement négative et potentielle : comme tel, il n'entraînerait point, comme le pense le savant maître de Leipzig, la dispersion des éléments matériels et leur évanouissement. La masse de ceux-ci ne serait que finie, bien qu'indéfiniment susceptible de renouvellement et d'augmentation. — En tous cas, dans ces diverses alternatives, l'insolubilité des prétendues antinomies disparaît devant un examen diligent, comme le note Wundt lui-même [1].

Le vide absolu, d'après les kantistes, ne peut servir de limite enveloppante du monde. — Des critiques pénétrants, MM. Renouvier et Évellin, ont répondu que cette objection reposait sur une méprise. L'être matériel et l'espace se coexistent : ce dernier n'implique pas une génération centripète, du dehors au dedans, comme l'a posé Kant, embarrassé dans son hésitante doctrine de la continuité, mais une projection centrifuge, du dedans au dehors [2]. Les kantistes ont confondu les concrètes réalités avec leur décalque abstrait, les limites de l'univers avec les dernières lignes enveloppantes. A ses thèses cosmologiques, formulées au point de vue physique, le maître oppose des antithèses conçues au point de vue mathématique : le conflit porte sur des concepts disparates; il ne prouve rien ni en faveur de l'infinité de l'espace, ni contre elle [3].

[1] *Ueber das kosmologische Problem*. VIERTELJAHRSCHRIFT FÜR WISSCHENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE. 1876.

[2] EVELLIN, *Infini et quantité*. Paris, Germer, 1880. — A. STADLER, *Philosoph. Monatshefte*, X Abth., 1880. Le savant critique rappelle que Kant rejeta d'abord la continuité, pour l'adopter ensuite. Ce point nous paraît douteux.

[3] Dans l'école péripatéticienne elle-même, un certain nombre de penseurs estiment très conciliable la doctrine de la matière et de la forme avec l'hypothèse de l'atome inétendu, centre des forces et des rapports réels constituant pour nos organes la base objective de l'espace, à la façon dont les éléments chimiques composent des synthèses absolument différentes, en leurs propriétés, de ces facteurs. En ce cas, comme l'ont pensé Ampère, Faraday, Tyndall, les forces seraient, à proprement parler les substances : la matière première désignerait les conditions de potentialité ou de relativité de ces agents cosmiques, en leur solidarité naturelle.

Ce sont des considérations rationnelles, unies et appuyées aux inductions de l'expérience, qui fournissent à l'esprit la connaissance des principes de la cosmologie. La thèse obscure de Hamilton, revendiquant à notre raison la connaissance immédiate du non-moi au même titre que celle du moi, est insoutenable. La doctrine de Maine de Biran, déduisant notre croyance à l'existence de la matière du sentiment de l'effort, ou des résistances opposées au sens musculaire par les corps, se laisserait ramener aux vues des péripatéticiens : elle serait un corollaire de celles-ci. Tenir avec les Cartésiens que tous les phénomènes physiques s'expliquent par l'étendue et le mouvement, par les règles de la géométrie et de la mécanique, serait s'arrêter à l'aspect extérieur du problème et atténuer l'objectivité intégrale de notre connaissance de l'univers. Pour s'être absorbés à cette théorie incomplète, méconnaissant à l'excès les propriétés spécifiques des corps, les ontologistes ont cherché la source de notre science de la matière dans une vision obscure des éternelles idées, ou, du moins, dans notre aperception en Dieu des lois mathématiques, normes des phénomènes corporels [1].

Ce dernier genre d'arguments, confinant à l'idéalisme mystique, a surtout contribué à susciter contre la métaphysique l'accusation de subjectivisme. Du moins, Aristote et son école ont toujours montré un soin jaloux des doctrines positives basées sur l'observation et sur l'expérience. La portée réelle de sa cosmologie ne serait récusable à aucun penseur circonspect.

Des critiques impartiaux ont reproché aux péripatéticiens leur prétention de livrer une explication définitive du problème de la matière et de la force. A notre avis, plusieurs d'entre eux mériteraient ce reproche. Un thomiste célèbre, A. Lepidi, avertissait naguère qu'il ne faut chercher dans la théorie fameuse qu'une haute vraisemblance. C'est pour le

[1] Voir l'étude originale de M. LECHALAS, *La connaissance du monde extérieur*. 1886. ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE, et l'excellente critique de M. JOYAU, *Rev. philos.*, avril 1887.

Stagirite un honneur très grand d'avoir jeté les bases du système cosmologique qu'on s'accorderait, après huit siècles, à trouver le plus sérieux de tous. D'Aristote à Kant et de Kant à nos contemporains, ç'a toujours été, du reste, l'ambition des créateurs de systèmes d'attribuer à ceux-ci une valeur exclusive. — Est-ce modestie, est-ce finesse? L'homme moderne se montre plus défiant à l'égard des synthèses mentales. Nous avons rappelé, en ses traits essentiels, la doctrine de la matière et de la forme, mais en y signalant la part de l'hypothèse et de la certitude, et en réservant sur certains points les informations de l'avenir. Pour ses défenseurs aussi bien que pour ses adversaires, le concept de la matière première n'est pas sans quelque obscurité : il faut en dire autant des forces faisant fonction de distances du dynamisme et des éléments atomiques, dès qu'on prétendrait atteindre les dernières parcelles de la matière [1].

Comme l'a noté avec sa compétence si haute en ces recherches M. P. Tannery, la conclusion qui se dégage surtout de ce débat serait la vanité de statuer d'une façon absolue l'élément *a priori* de l'univers corporel. C'est sur l'examen expérimental des corps composés qu'Aristote a basé sa théorie. Il a eu le tort de mêler à ces constatations nombre de facteurs spéculatifs, de valeur très inégale; et ses interprètes ont renchéri sur ce procédé familier au maître. L'insuccès de ces tentatives aurait cet avantage de nous conseiller désormais une réserve meilleure.

Dans la *Phoronomie*, Kant a essayé, conformément à l'esprit de tout son système, de fixer la théorie du mouvement en soi, sans égard aux lois positives de la communication du mou-

[1] « L'hypothèse atomique est en pleine faveur, et elle règnera sans doute tant que l'on n'en aura pas épuisé toutes les conséquences; mais le moment viendra, et peut-être plus tôt qu'on n'est porté à le croire, où l'on sentira assez vivement les très sérieuses difficultés qu'elle présente aux mouvements des particules ultimes de la matière, où l'on arrivera par suite à la mettre en doute, et à se demander s'il n'est pas plus simple d'écarter les contradictions sans cesse renaissantes par un changement radical des conceptions primordiales ». — *La théorie de la matière d'après Kant,* par P. Tannery. *Rev. philos.*, janvier 1885.

vement. L'érudit mathématicien, que nous citions tout à l'heure, relève le vice essentiel de cette conception : Kant a complètement négligé dans sa construction les mouvements rectilignes, et, par une distraction à peine concevable, il y a réintroduit la notion du mouvement *absolu*, après l'avoir exclue formellement de ses spéculations. Certes le mouvement absolu est un être de raison : dans l'espace, toute situation, toute impulsion d'un corps ne se laisse déterminer que par rapport à un autre corps. Mais cette relativité de la position des points ou des systèmes matériels montre le vide de l'hypothèse du mouvement absolu. Dans la *Dynamique*, Kant admet l'existence d'un milieu continu, à peu près dans le sens de Thomson, se réclamant de cette hypothèse pour y placer ses atomes indestructibles se mouvant en tourbillons. La compressibilité et la résistance, la répulsion et l'attraction, se laisseraient déduire *a priori* de cette conception. Mais elle-même, pour présenter quelque solidité, devrait être dérivée de l'observation des phénomènes, comme a tenté de le faire entre autres Sainte-Claire Deville. Les postulats de la continuité de la masse et de la nécessité de l'application d'un mouvement pour modifier le mouvement antérieur, n'aurait de force probante qu'après cette démonstration expérimentale. Nous voilà loin de l'*a priori*.

Nous ignorons, remarque M. Tannery, si, sous certaines conditions, la matière ordinaire ne se résoud pas en matière impondérable et, réciproquement, si celle-ci n'engendre pas de la matière pondérable, comme le pensent des savants célèbres. Là-dessus le jugement synthétique *a priori* n'apprend rien. « La quantité de matière se mesure par la masse; la masse à son tour se mesure par des procédés empiriques, qui supposent que la même masse, soumise aux mêmes forces, prendra le même mouvement. Il est impossible dès lors de voir, dans la loi de Kant, au sens purement mécanique, autre chose qu'une vraie tautologie... Il y a ainsi, dans l'énoncé du principe de la « conservation de la masse », un élément *a priori* incontestable, mais cet élément, qui n'est autre que l'application du principe de causalité (la même masse, dans les

mêmes conditions, prendra le même mouvement) est introduit dans la définition même de la masse, qu'il légitime dans la mesure où le principe de causalité lui-même est légitime; et la formule de Kant ne va pas plus loin, ne dit rien de plus que la définition de la masse » [1].

De la sorte, d'après les plus doctes arbitres, la tentative criticiste d'isoler les facteurs *a priori* et *a posteriori*, le concept intelligible et le concept expérimental des choses, a échoué jusque sur le terrain des phénomènes matériels où elle semblait rencontrer les plus sûres chances de succès.

On resterait dans les bornes d'une induction circonspecte, en signalant la portée objective et la valeur inébranlée de la doctrine cosmologique d'Aristote. Dans ses facteurs vraiment essentiels, elle se laisserait concilier avec les résultats certains de l'expérience, comme avec les hypothèses les plus sérieuses des physiciens. Elle garde toute sa prépondérance dans l'interprétation spéculative des phénomènes matériels.

[1] *La théorie de la matière d'après Kant.* REV. PHIL., janv. 1885.

CHAPITRE IX.

La vie et la conscience.

SOMMAIRE :

Lois de la vie. — Leur spécificité objective. — Spécificité de la conscience. — Immatérialité de l'âme. — Liberté. — Antinomies du criticisme. — L'âme des bêtes comparée à l'âme humaine. — Propriétés, intelligence, langage. — Synthèse générale des vivants.

Les phénomènes essentiels de la vie organique et ceux de la conscience s'imposent à leur tour à notre examen, au point de vue de leur spécificité objective, basée sur les faits. Dans toute cette enquête aussi, nous n'envisagerons que les grandes lignes du problème afférentes à notre sujet et intéressant le débat philosophique de la portée réelle de nos connaissances. Nous reprendrons plus tard ces questions dans le détail.

Dans la cellule vivante, les molécules s'intègrent en protoplasme, non, comme dans les corps inorganiques, à l'état stable et en lignes fermées et symétriques mais à l'état d'équilibre instable et en courbes asymétriques et ouvertes, non plus en cercles mais en spirales. Cette forme est propre aux plantes et aux organes des êtres vivants, en général. Elle ne se manifeste que dans les produits issus d'un germe. Toutes les tentatives pour engendrer dans les ballons à air filtré sinon des organismes du moins du protoplasma, ont été aussi vaines que les expériences de M. Certes entreprises en vue de faire naître le

bathybius en cultivant sous pression les boues rapportées par les dragues des mers profondes, lors des expéditions du Talisman et du cap Horn. — M. H. Lecoq, professeur à la Faculté des sciences de Clermont-Ferrand, et Ch. Sainte-Claire-Deville, ont pensé que les forces générales de la matière suffisent à produire la glairine, matière amorphe où les plus puissants microscopes ne découvrent aucune trace d'organismes, et qui en présente presque aussitôt après son contact avec l'air ambiant. Mais l'opinion de ces savants ne tiendrait pas assez compte des germes préexistants dans ce mucus sans forme.

La vie n'est pas le résultat d'une entité de toute façon distincte des facteurs matériels ; elle implique des phénomènes physicochimiques, de chaleur, d'électricité, de mécanique nerveuse. Mais, pour parler avec Claude Bernard, ces conditions sont ordonnées dans le vivant selon un rythme spécial de renouvellement et de propagation ou d'hérédité qui leur donne un mode d'existence à part.

Faut-il voir, avec quelques modernes, dans la vibration spéciale du protoplasma la condition des actions vitales, la cause du mouvement rudimentaire des plasmodies, des amibes, des protozoaires eux-mêmes, et le principe interne de l'évolution progressive de l'ensemble des vivants ? [1] Peut-être les plantes ont précédé les premières espèces animales ; peut-être aussi les organismes amiboïdes auront enfoncé leurs pseudopodes dans la vase ambiante pour y puiser leur nourriture, tandis que les parties non submergées s'assimilèrent peu à peu le carbone de l'air extérieur. Toujours est-il que déjà le proto-

[1] « On peut supposer, dit le comte de Bégouen, qu'à un moment où la terre, à peine éteinte de l'embrasement qui résultait de sa condensation, a pu voir sa surface recouverte par les eaux, au-dessus desquelles s'élevaient seules quelques plages basses, Dieu a imprimé à quelques molécules d'hydrogène et de carbone, d'oxygène et d'azote juxtaposées, le mouvement vibratoire spécial qui les a groupées en protoplasma, puis en des amas sans organisation visible, sans forme, sans couleur, mais possédant déjà le ressort inimitable de la vie. » — *La vibration vitale*. Tours, Rouillé, 1885, p. 82.

plasme des groupes les plus divers, bien que d'apparence identique, est assez individualisé pour ne donner jamais naissance à des types d'espèce différente. Les plus infimes de ces organismes, malgré l'absence de tout système nerveux, décèlent déjà, par la façon de projeter leurs pseudopodes vers leurs aliments, et par la sélection des matériaux destinés à leur servir de carapace, une tendance fixe et précise, et un rudiment de conscience et de perception.

A la *synthèse chimique*, à la formation autonome des réserves alimentaires de la vie, s'ajoute la *synthèse morphologique*, ordonnant ces réserves dans un moule spécifique déterminé, destiné à être transmis par la génération à une série indéfinie de descendants. La synthèse morphologique est basée sur la cellule ; l'identité de celle-ci, dans les deux règnes, démontrerait l'unité fondamentale de structure de tous les vivants. La cellule naît d'une autre cellule : elle serait un produit déjà complexe. Le « protoplasme », forme élémentaire de la vie, mais présentant, comme s'exprime Gaudin, « l'appétition harmonique de toutes les tendances vitales », serait la source des dépenses organiques de la cellule, et le « nucléole » constituerait le germe de celle-ci. Le caractère spécifique de l'énergie vitale se manifeste surtout dans l'ovule, aussi bien que dans le protoplasme, doué de l'irritabilité et de la motilité élémentaire, impliquant une sensibilité diffuse, et des mouvements appropriés à la nutrition de l'embryon, où l'on constate, déjà, l'infaillible direction des tendances originelles. Ces mouvements sont identiques dans les deux règnes. Les mycomycètes, les milioles, les rhizopodes, dépourvus d'enveloppe et de fibre musculaire, constitués de simple protoplasma, présentent des mouvements spontanés; les amibes digèrent des grains d'amidon. Les éponges, supérieures à ces vivants nés par scission de la sarcode mère, s'assimilent les aliments charriés par les flots. Les polypes sont doués d'un instinct de nutrition et d'une sûreté de tact qui ne se trompe jamais à la sélection de leur proie. La prépotence de l'instinct s'affirme malgré l'état rudimentaire, en apparence, de l'organisme, dans toute la série animale. Les mouvements

automatiques eux-mêmes, dit Vulpian, tendent vers un but déterminé [1].

Sur la spécificité des processus vitaux, Claude Bernard a écrit ces lignes dont la haute portée, en ce débat, s'indique d'elle-même : « Arrivés aux termes de nos études, nous voyons qu'elles nous imposent une conclusion très générale, fruit de l'expérience : c'est à savoir qu'entre les deux écoles qui font des phénomènes vitaux quelque chose d'absolument distinct des phénomènes physico-chimiques ou quelque chose de tout à fait identique à eux, il y a place pour une troisième doctrine, celle du *vitalisme physique,* qui tient compte de ce qu'il y a de spécial dans les manifestations de la vie et de ce qu'il y a de conforme à l'action des forces générales : l'élément ultime du phénomène est physique, l'arrangement est vital [2]. »

L'unité et l'identité fondamentales des phénomènes primitifs de la vie dans les deux règnes sont aujourd'hui une loi physiologique. Claude Bernard a montré que la fonction vitale se résout en un conflit entre l'organisme et les conditions physiques et chimiques du milieu. Ce conflit implique non une opposition, mais une harmonie, dont le facteur serait la « force immanente » et spécifique du vivant [3]. Dans les deux règnes, la fermentation, la combustion indirecte, la putréfaction, constituent les procédés de destruction organique : ils se ramènent à la fermentation. Les éléments du milieu externe auxquels le milieu interne a pour fonction de s'accommoder sont, d'une manière générale, l'oxygène libre ou combiné, l'acide carbonique, l'azote, la chaleur, l'humidité. C'est à ces conditions que doivent s'adapter le milieu chimique, les réserves comprenant des substances azotées, des substances ternaires, comme le

[1] Les détails du problème vital sont doctement résumés par le Dr Décès, en son excellent livre : *Science et vérité,* c. IV. Paris, Plon, 1883.

[2] *Leçons sur les phénomènes de la vie,* t. II, Conclusion. Paris, 1879. — Cf. *Rapport sur la physiologie générale,* pp. 131 suiv. Paris, Maillette, 1873.

[3] Cf. Delboeuf, *La matière brute et la matière vivante,* c. 3. Paris, Germer-Baillière.

sucre, la graisse, enfin des substances minérales, la chaux, les phosphates, etc. Les végétaux, comme les animaux, fabriquent spontanément ces réserves organiques. Les découvertes de Claude Bernard sur la glycogénie ou fabrication du sucre dans les tissus des animaux seraient péremptoires à cet égard. — Les vivants présentent donc les marques évidentes de la transformation substantielle des éléments physiques. Sur ce terrain, l'accord de la science et de la thèse péripatéticienne est complet. Chaque jour achève la ruine de la théorie cartésienne de l'alliance extérieure de l'âme et du corps. Pour ne toucher que ce seul argument, comment l'esprit, dans cette hypothèse, serait-il sensible aux impressions du corps? En raison de son union naturelle avec l'organisme, sans doute? Mais, dès lors, cette union n'est plus simplement extrinsèque : c'est une communion interne. Comment la concevoir dans l'espèce, si ce n'est en fonction de transformation substantielle des facteurs physiques [1]?

Un protoplasma à noyau, sans trace de différenciation organique, et dans lequel les propriétés fondamentales de la vie sont comme confondues : telle apparaîtrait la vie en son stade infime. C'est, par exemple, le cas de l'*amibe*. Bientôt se

[1] M. Domet écrit à cet égard : « On conçoit mal le rôle de cette substance spirituelle attachée à un organisme matériel. S'agit-il d'un végétal? je me demande comment un être spirituel peut n'avoir d'autre destinée que de donner à la matière une certaine forme. S'agit-il d'un animal? à qui appartient la sensibilité? Ou la substance spirituelle est impressionnable aux corps ou ne l'est pas. Si elle est impressionnable, l'organisme est inutile . . . Si elle n'est pas impressionnable, comment l'organisme peut-il la modifier? Elle lui est unie, dira-t-on. Oui, mais cette union ne peut, dans l'hypothèse, s'expliquer par une action réciproque. Elle est donc substantielle; et c'est la solution scolastique : ou c'est un je ne sais quoi au moins aussi obscur que l'essence complexe dont nous parlions. » — *De quelques cosmologies récentes,* p. 38. — L'auteur rappelle en même temps les difficultés de la thèse cartésienne dans la création et la mort des animaux et dans le cas de fissiparité, entraînant, en ce système, la création d'autant d'âmes nouvelles qu'il y a d'individus issus de la multiplication.

délimitent les organes de la vie de génération, de nutrition, de relation. L'hydre d'eau douce serait le premier type de différenciation du système musculaire d'avec le système nerveux. Ce dernier est l'instrument d'adaptation normale du vivant à son milieu [1]. Chez les animaux plus élevés, la cellule épithéliale et la cellule nerveuse sont séparées, mais réunies par un nerf sensitif, de façon que la cellule nerveuse se trouve elle-même reliée à la fibre musculaire par un nerf moteur. Ultérieurement, la cellule nerveuse se différencie en cellule nerveuse motrice ou centrifuge et en cellule nerveuse sensitive ou centripète. Enfin, ces divers éléments, d'abord séparés, s'associent dans une intégration sans cesse plus grande, jusqu'à ce qu'ils arrivent à former des organes centraux, comme le système nerveux cérébro-spinal, le sympathique, le pneumogastrique, le cœur, etc., [2]. On accorderait à M. Espinas que la

[1] Cf. ROUVIER, *Leçons sur l'histologie du système nerveux*. Paris, Savy, 1878.

[2] M. F. Paulhan décrit en ces termes le système nerveux chez l'homme : « Les phénomènes du monde extérieur impressionnent au moyen des nerfs les *centres nerveux*, qui réagissent conformément à leur structure et au moyen des nerfs centrifuges produisent les actions nécessaires au maintien de l'équilibre entre les forces internes et les forces externes. Ainsi le système nerveux comprend des nerfs et des centres nerveux.

Le tissu qui compose le système nerveux est pulpeux, *non contractile*, facilement altérable. On distingue, à la couleur, deux sortes de substances nerveuses, la substance grise et la substance blanche. En examinant au microscope la substance nerveuse, on a reconnu qu'elle était composée de deux éléments histologiques différents, des *fibres* et des *cellules*. La fibre nerveuse a une épaisseur de 0mm,0011 à 0mm,02; elle comprend un cordon central, le *cylinder axis*, qui en forme la partie essentielle. Ce cordon, qui se montre seul dans les centres nerveux et dans les ramifications terminales des extrémités, est enveloppé en général d'une couche de substance grasse, la *myéline*, protégée elle-même par une mince enveloppe, appelée *gaine de Schwann*.

Les cellules nerveuses sont de petits corps ronds, ovales, piriformes. Elles sont composées d'une matière pulpeuse et ont un noyau sphérique et un nucléole. Leur dimension est en général de *un à huit* centièmes de millimètre; dans certaines régions (cornes antérieures de la moelle,

première sphérule, la molécule vivante élémentaire, constitua un mode de groupement nouveau qui aurait, à un moment donné, entraîné dans son tourbillon un composé chimique déjà extrêmement compliqué. Mais, sans avoir la moindre envie de réaliser de gratuites abstractions, l'on ajouterait avec le savant administrateur du Muséum de Paris, M. Périer : « Entre les substances vivantes et les composés chimiques, il y a un

cellules dites motrices), elle devient beaucoup plus grande. Les cellules nerveuses sont pourvues de prolongements; ces prolongements constituent les fibres nerveuses.

Tous les animaux vertébrés, et l'homme, par conséquent, présentent un double système nerveux : le système de la vie de relation et le système du grand sympathique. Ce dernier exerce son influence sur la vie de nutrition; il se compose d'une série de *ganglions* disposés le long de la colonne vertébrale. Ces amas globulaires envoient des commissures vers la moelle épinière et vers tous les organes en général. Sur leur trajet se trouvent de nouvelles masses ganglionnaires. On trouve dans les rameaux du grand sympathique des tubes nerveux différant par leur forme de ceux dont nous avons parlé.

Le système nerveux de la vie de relation est en rapport plus direct avec la vie mentale; aussi doit-il nous intéresser davantage.

Les nerfs de la vie de relation sont *centripètes* ou *centrifuges, sensitifs* ou *moteurs*. Ils sont formés par la réunion de fibres nerveuses microscopiques qui se groupent et s'environnent de tissu conjonctif; ils établissent une communication des centres nerveux avec les parties du corps douées de sensibilité spéciale et générale d'une part, et d'autre part avec celles qui sont aptes à la locomotilité volontaire.

Les centres nerveux comprennent la moelle épinière et l'encéphale. La moelle épinière est renfermée dans la colonne vertébrale; elle est composée, au centre, de substance grise. Cette substance grise est entourée de substance blanche fibreuse. A chaque vertèbre, deux paires de nerfs viennent s'insérer dans la moelle.

L'encéphale ou cerveau se rattache à la moelle épinière par la moelle allongée. Il se compose de plusieurs parties : le cerveau proprement dit, le cervelet, la protubérance annulaire, la moelle allongée. Dans la moelle allongée, dans la protubérance, dans les pédoncules cérébraux, se trouvent plusieurs agglomérations de substance grise, contenant des cellules.

Le cervelet est rattaché par ses *pédoncules* au reste de l'encéphale; il

hiatus manifeste : la biologie n'est pas la suite de la chimie organique [1] ».

Le plastide ou germe vivant est doué d'une force d'évolution, de mouvement interne et autonome. Avec une composition chimique semblable, il passe par des stades déterminés sous le rapport de la forme, des fonctions et de la durée, dans les diverses espèces. La vie se soutient, au sein du perpétuel changement des éléments, par l'intussusception et l'assimilation intime de ceux-ci dans l'organisme, de telle sorte que chaque partie s'ajoute peu à peu par épigenèse au moule préexistant, jusqu'à l'achèvement du type spécifique. Celui-ci se transmet aux représentants de l'espèce par voie de génération indéfinie, selon un mode dont la perfection croît avec celle du vivant.

est composé de lamelles de substance blanche enveloppées par de la substance grise.

Le cerveau, que les *pédoncules cérébraux* font communiquer avec la protubérance annulaire, se compose de deux masses appelées *hémisphères*, réunies entre elles par le *corps calleux*. A la base du cerveau se trouvent les *couches optiques* et les *corps striés*, où l'on trouve de la substance grise. Quant aux hémisphères, ils se composent de substance blanche et de substance grise, la substance grise étant située à l'extérieur. La surface des hémisphères présente un nombre considérable d'éminences, de replis appelés *circonvolutions cérébrales*, et séparés par des sillons. Quelques-unes de ces circonvolutions se retrouvent dans tous les cerveaux humains; toutefois deux cerveaux d'homme ne se ressemblent jamais entièrement, et, chez le même individu, les deux hémisphères diffèrent entre eux.

La substance grise de l'écorce du cerveau contient des cellules en grand nombre (600 millions environ?) et des fibres nerveuses enveloppées dans la *névroglie* et arrosées par de nombreux capillaires qui font arriver le sang destiné à nourrir les éléments nerveux. Les fibres sortent des cellules; quelques-unes mettent les cellules nerveuses en relation entre elles; d'autres passent peu à peu à l'état de fibrilles blanches et arrivent dans la substance blanche du cerveau, qui est entièrement composée de tubes nerveux. Ces tubes nerveux mettent les deux hémisphères en communication entre eux et avec les autres centres nerveux. » — *Physiologie de l'esprit*. Paris, Germer, p. 21 suiv. — BEAUNIS, *Ouv. cit.*, t. II, pp. 1283-1347.

[1] *Anat. et physiolog. cellulaire*. 1873, p. 152.—TAINE, *Ouv. cit.*, l IV, c. 1.

Selon les physiologistes les plus récents, les sphérules ou plastides se rencontrent à l'état isolé dans les organismes rudimentaires, par exemple chez les flagellés, et dans la chlorophylle dont les granulations présentent des mouvements spontanés et gravitent vers la surface éclairée, dès qu'on les expose à la lumière. Le Dr Kunstler attribue à ces sphérules l'individualité élémentaire, en raison de cette évolution. — Tantôt ces plastides ou sphérules se réunissent, comme dans les Grégarines et les Labyrinthules : quand ces colonies ont réalisé un certain degré de différenciation, elles constituent un individu nouveau, nommé la « gastréïde », qui reste isolé ou bien s'associe à d'autres organites avec lesquels il forme une individualité composée, « l'hypergastréïde » ; et, à son tour, celle-ci, parfois, s'ordonne en agrégats, *dèmes* ou *cormus*. Selon M. Espinas, les infusoires auraient pour éléments des cellules associées par simple accolement. D'autres, de nature déjà plus complexe, les polypes, les molluscoïdes, les vers, seraient unis par des tissus vasculaires baignés aux mêmes liquides. La science zoologique inclinerait à voir également dans le corps des poissons, des reptiles, des oiseaux, des mammifères, un blastodème ou composé de zoonites, résolubles en organes et ultérieurement en radicaux histologiques ou plastides, pour parler avec M. Espinas.

Où faut-il mettre le critère objectif de l'individualité physique, dans ces obscurs débuts de la vie?

Avec un zoologiste bien connu de l'école spiritualiste, M. le Dr Décès, on reprendrait, à cet égard, en langage moderne, une vue de la métaphysique d'Aristote : l'individu est le résultat d'une association de parties combinées de manière à former un tout capable de vivre par lui-même et de reproduire des êtres semblables à lui-même. — A propos de ce problème, se présenterait l'examen de la multiplicité des centres conscients. Mais, celle-ci admise, il faudrait, pour rendre raison de l'individualité de ces centres, poser l'aperception des consciences multiples par une monade centrale qui les coordonnerait toutes en une synthèse ultérieure, dans ce que M. Périer nomme la « conscience coloniale », au sein de

laquelle se fusionneraient les centres distincts et où s'organiserait cette unité stable d'action autonome qui fonde l'individualité, d'après les anciens aussi bien que d'après les modernes. Sans entrer en d'autres détails, notons, d'après ce maître, que, dans l'animalité inférieure, la difficulté de se constituer en individu proviendrait surtout de la génération asexuée, associée à une excessive plasticité des tissus, et à la variabilité extrême des types, comme aussi de la fixation des espèces au sol et d'une reptation entravée : de là l'état colonial et impersonnel de la plupart de ces vivants, pour les rayonnés comme pour les protozoaires.

Il est établi aujourd'hui qu'un échange incessant existe entre l'organe et l'individu. M. Espinas aurait parfaitement mis en lumière que l'individu déchoit à l'état d'organe, et qu'une individualité supérieure embrasse en se constituant des individus subordonnés, dès qu'une pluralité d'éléments s'organise en un tout biologique. Le premier individu d'une colonie de pyrosomes devient le cloaque de l'association; les divers membres d'une colonie de siphonophores remplissent très souvent la fonction de simples organes. Le même spécialiste rappelle que parfois l'organe passe au rang d'individu, de *zoïde* : la méduse et la comatule, par exemple, qui n'étaient d'abord que des organes de reproduction, les bras de l'astérie, l'axe des coralliaires, et bien d'autres. On voit que l'individualité présente une large plasticité. « L'organe et l'individu, croit pouvoir dire M. Périer, appartiennent à la même série, ne sont que deux cas particuliers d'une même évolution ». Le type individuel serait différencié toutefois, dans les groupes supérieurs, jusque dans le germe prédestiné à la possession permanente de ses attributs. L'indépendance physiologique, d'une manière plus ou moins fixe, selon la perfection constitutive du vivant, resterait le critère physique de l'individualité, comme la liberté, l'indépendance morale le constituent au degré supérieur et à l'état permanent, d'après la doctrine ancienne, confirmée et précisée par les découvertes modernes: Selon les évolutionnistes les plus décidés, l'individualité des

colonies animales ne croît-elle pas en raison directe de la dépendance et de la subordination mutuelle de ses composants? Sans attribuer aux types supérieurs des vivants un caractère d'unité absolu qui serait aujourd'hui contesté par les biologistes; sans atténuer les lois de groupement des éléments histologiques s'ordonnant en édifices plus complexes, d'une stabilité toujours grandissante, il paraîtrait rigoureusement scientifique de reconnaître, comme signe de l'individualité, cette fixité du processus vital dont la stabilité dans les fonctions serait le résultat, et comme signe de la personnalité, cette liberté où s'affirme la plus haute forme de la vie et de l'être.

Jusque dans les caractères transmissibles par l'hérédité s'accentuerait la distinction de l'élément inné ou individuel, d'avec l'élément ancestral, « cette source de la variété et de la perpétualité des attributs », comme s'exprime M. Prosper Lucas [1].

Les vivants présentent une structure hétérogène et différenciée, manifestement appropriée aux fonctions de l'organisme : les êtres inorganiques ont une composition homogène: ce sont des cristaux ou des matériaux amorphes. Les premiers offrent des composés tertiaires, comme dans les plantes, ou quaternaires, comme dans le règne animal. L'équilibre des minéraux est stable, leur activité en exercice continu, leur durée en quelque sorte indéfinie. Au contraire, les vivants sont en continuelle rénovation moléculaire; ils ne déploient pas leur activité d'un coup, mais avec une discontinuité voulue, qui est le meilleur signe de leur spontanéité. Tandis que les corps inorganiques perdent sans trêve leur énergie et leur chaleur propre en quantités de plus en plus grandes, les vivants compensent leur dépense organique par les fonctions ininterrompues de la respi-

[1] « Cette évolution de la vie, dit M. Tiberghien, Aristote l'a signalée le premier; en donnant à l'être pour origine le mouvement ou la cause efficiente, qui assure à la matière sa forme caractéristique et change la puissance en acte, et pour fin le bien, la destinée, la cause finale. » — *Le temps*, p. 20. — Cf. T. Ribot, *L'hérédité*. Paris, Germer-Baillière. Voir plus haut, p. 120.

ration et de l'assimilation. Le vivants ont besoin d'alimentation et de repos; ils dépérissent à l'action et meurent enfin à la peine, au rebours des minéraux. Ici c'est le domaine de la statique pure; là c'est la sphère de l'autonomie dynamique.

Dans celle-ci, l'individu naît d'un germe préexistant, par génération proprement dite, de nature asexuelle ou sexuelle. Les individus se multiplient chez les minéraux par division mécanique.

Ces derniers s'accroissent par simple juxtaposition externe : les organismes s'assimilent à l'intérieur les corps dont ils se nourrissent, et les convertissent en leur propre substance, et cela jusque dans les êtres monocellulaires.

Une énergie plastique d'ordre distinct caractérise le monde des vivants. Déjà la cellule végétale présente la même contractilité que le sarcode de l'animal : tous les deux accusent des vibrations identiques et subissent des réactions chimiques de même nature. La cholestérine et la lécythine, qui caractérisent la matière nerveuse, se retrouvent dans les plasmodies de certaines plantes, aussi bien que la myosine et la vitelline. Pour l'ensemble, la force vitale est surtout rattachée aux cellules les plus complexes et les plus différenciées [1].

Il n'entre pas dans le but de ces études de décrire les manifestations typiques de la vie. Signalons simplement l'harmonie générale qui s'y découvre. Génération, division et subdivision du vitellus : association des cellules en trois feuillets distincts; transformation de ces feuillets en liquides, tissus, organes et appareils vitaux; déperdition et réparation continuelle de la substance vivante, à la différence de la matière inorganique, inerte et permanente, et cela à l'état normal comme à l'état pathologique, en des circonstances convenables; maintien du type spécifique à travers ces perpétuelles transformations; activité motrice se manifestant déjà dans les cellules, et due à la contractilité du protoplasme; sensibilité commensurée par la

[1] Cf. l'exposition magistrale du Dr Gulberlet, *Naturphilosophie*. Munster, Thiessing, 1884, cap. 2.

perfection de l'appareil nerveux, mais se montrant chez les infusoires eux-mêmes et dans les êtres privés de muscles et dans lesquels la matière nerveuse est, peut-être, diffuse dans tout le réseau du corps : tels seraient les phénomènes typiques des vivants. — Nous n'hésitons pas à y voir l'effet de l'information de l'organisme par l'âme, puisque, dès ses premiers stades, dès la segmentation vitelline, celui-ci apparaît comme un produit. Parfois, dans un organisme resté intact, la vie s'arrête. Nouvel indice de l'irréductibilité de la vie à l'organisation. La cause de l'organisme a été nommée *âme* par Platon et par Aristote, et l'unité des fonctions végétatives et des fonctions psychiques, dans les animaux supérieurs et chez l'homme, conduit à n'admettre qu'un seul principe définitif et spécifique de ces manifestations diverses.

Les métaphysiciens montrent dans l'âme, d'une façon immédiate, le principe des fonctions vitales. C'est le sentiment d'Aristote et des Docteurs, remis savamment en lumière par M. Bouillier. D'après M. Lemoine, Descartes lui-même, dans son ouvrage sur le Monde, se proposait de formuler enfin l'union intime du corps et de l'âme, qu'avec raison M. E. Saisset lui reproche d'avoir réduit au simple rôle de causes coexistantes. C'est l'honneur du Stagirite d'avoir maintenu, dès l'aurore de la psychologie, l'unité consubstantielle de la forme spécifique dans l'homme. — S. Thomas conclut de cette doctrine que le principe de nos actions vitales est l'être complet, synthèse de la matière et de la forme, du corps et de l'esprit, mais grâce à l'activité déterminante du facteur supérieur ou de l'âme. « C'est le composé, dit le Docteur, qui voit, qui entend, qui exerce toutes les fonctions de la sensibilité, mais par la stimulation de l'âme : d'où il suit que si le composé a la faculté de voir, d'entendre, de sentir, c'est grâce à cette âme elle-même [1]. »

[1] Compositum est videns, audiens, et omnia sentiens, sed per animam .... Unde etiam compositum est potens videre, audire et sentire, sed per animam.—*De anima*, a. 19.—Ipsa Dei visio secundum rei veritatem non

Il est aisé de découvrir le lien de cette vérité spéculative avec la doctrine de la détermination et de l'ordre immanent, dans sa réalisation en la nature humaine. La portée objective du fait et de la notion de la vie en apparaissent davantage. En professant l'unité définitive de l'énergie essentielle dans l'homme, les péripatéticiens consacraient une loi de capitale importance : la transsubstantiation des forces inférieures par la force supérieure qui se les subordonne. — Les manifestations physiques, les fonctions biologiques sont élevées dans l'homme à un état spécifique distinct, en vue de leur prédestination à la vie psychique, et sous l'influx propre de l'esprit. Cette union consubstantielle de l'âme et du corps dans la même personne se laisse mieux concevoir, si l'on songe que les deux éléments du « composé » sont destinés à se compléter l'un par l'autre : tous les deux sont doués de puissances et d'activités capables de s'associer dans l'intimité d'une causalité commune. La doctrine d'Aristote et des Docteurs est confirmée par la théorie moderne de la subordination hiérarchique des forces, des intimes rapports de l'esprit avec les nerfs du cerveau et de la moelle épinière et des relations de ceux ci avec le système vasculaire, organe de la vie végétative. — Lorsque certains psychologues modernes assurent « qu'il n'y a pas la moindre communauté entre le spirituel et le matériel [1] », ils font de la métaphysique *a priori*.

Entre les vivants l'on reconnaîtrait des enchaînements graduels reliant entre eux les divers groupes et réalisant le progrès d'ensemble que nous révèle, en sa merveilleuse diversité, la vaste synthèse des êtres sensibles. A l'âge géologique, les espèces ont-elles été dérivées de quelques organismes primitifs, comme l'ont pensé SS. Basile, Grégoire de Nazianze, S. Augus-

est passio corporalis sed principalis ejus causa est virtus animæ. (*De sensu et sensato*, lect. 4.) — Cf. Em. Mazella, *Accad. Rom. S. Th.*, t. I, p. 177. — Voir notre étude sur la *Restauration des études philosophiques*, Bruxelles, Polleunis, pp. 72 suiv. S. Augustin avait dit déjà : Sentire non est corporis sed corporis per animam. *De civ. Dei*, l. II, c. 3.

[1] *Rev. phil.*, avril 1887.

tin, et peut-être S. Thomas avec S. Bonaventure et d'autres Docteurs? [1] On le tiendrait au nom des plus graves conjectures. Jusqu'ici la science ne serait pas en mesure de prouver la transformation des espèces depuis les périodes primitives. C'est l'opinion de M. Barrande, l'explorateur de la mer silurienne de Bohème; de M. Van Beneden, après ses longues investigations des fossiles de l'Escaut; de MM. Gosselet, Carruthers, au lendemain de vingt-cinq années de recherches consciencieuses, de Wigandt, de von Bäer. — Faut-il admettre la transformation des germes avec les Darwinistes, ou bien une métamorphose au sein du germe lui-même? Question irrésolue encore, et dans laquelle, au fond, tiendrait toute la querelle du transformisme physique. — On trouverait excessive l'opinion de M. Renouvier, enseignant, au nom du principe théorique des spécificités distinctes, l'absolue invariabilité des espèces. La théorie transformiste, si elle était démontrée, se concilierait parfaitement avec l'adaptation différentielle des germes sous l'action des forces physico-chimiques et des processus biologiques, sous l'action directrice de la cause première, mise d'abord en un si puissant relief par Darwin et par Geoffroy S. Hilaire. — Cette consubstantialité des vivants serait une consécrātion nouvelle de la loi d'ordre et de détermination de l'être réalisant une diversité prodigieuse au sein de l'unité [2].

[1] Cf. Martin, *Philos. spiritualiste de la nature,* t. II, c. 33.

[2] Écoutons là-dessus M. Gaudry, le savant professeur de paléontologie du Muséum d'histoire naturelle de Paris : « Comme les individus, les collections d'individus auxquelles on donne le nom d'espèces, ont à un certain moment une réalité : ces espèces ne sont pas de chimériques inventions des naturalistes; elles ont quelque fixité, car aussitôt que des animaux ont pris des caractères un peu différents, ils cessent de s'unir; ou bien, s'ils s'unissent, ils donnent des produits qui ne sont pas féconds. Mais est-ce à dire que jamais les parents des êtres d'espèces différentes n'aient été rapprochés? Quand nous voyons apparaitre tour-à-tour dans les âges géologiques des espèces qui ont une extrême ressemblance, pouvons-nous marquer avec précision le moment où l'une finit, où l'autre commence; on ne saurait le prétendre, puisque les observateurs les plus consciencieux et les plus expérimentés sont continuellement en désac-

Rappelant, peut-être à son insu, une conception d'Augustin d'Hippone, le plus original remueur d'idées sorti de l'Église, M. Naudin tient que, à l'origine, « l'action d'une force plastique tira d'un protoplasma primordial les grandes lignes de l'organisation, puis les lignes secondaires, et descendant du général au particulier, toutes les formes actuellement existantes, qui sont nos espèces, nos races, nos variétés. » Agazziz avait répondu que les quatre types fondamentaux du règne animal actuel, rayonnés, mollusques, articulés, vertébrés, appartiennent à toutes les époques géologiques. Ce sagace mais systéma-

cord sur la limite des espèces : là où celui-ci voit une espèce, celui-là ne voit qu'une race. Avant que les animaux aient été assez modifiés pour prendre des caractères divergents, ils ont pu s'unir entre eux . . . En même temps que la notion de l'immutabilité des espèces s'affaiblit dans l'esprit des paléontologistes, la notion des genres prend de l'importance. [illegible]'ai rapporté de mes voyages en Grèce une multitude d'os de rhinocéros [illegible]ssiles; je les compare à ceux des rhinocéros vivants, et, en présence [illegible] leur similitude, je ne sais plus où marquer la limite des espèces de [illegible]inocéros. Mais ce que je sais bien, c'est que ces espèces sont du genre [illegible]inocéros; la notion du genre rhinocéros n'est pas le résultat de ma [illegible]pre imagination; elle n'est pas plus subjective que la notion de [illegible]pèce; car de même qu'à un moment donné il y a des rhinocéros que [illegible] naturaliste s'accordera à regarder comme d'espèces distinctes, il y [illegible]s séries d'animaux que tout naturaliste s'accordera à rapporter au [illegible]e rhinocéros. » — *Les enchaînements du monde animal*, t. II, p. 254. [illegible], Savy, 1878. — Citons encore ce passage d'un thomiste distingué, le P[illegible] Régnon : « Étant donnée la cause première, répugne-t-il que, sous la[illegible]ection et l'influence de cette cause, la vie organique ait suivi certa[illegible] prédispositions de la matière? Répugne-t-il que toutes les diverses esp[illegible] proviennent de quelques germes primitifs? Je l'avoue, je ne vois à c[illegible]ucune répugnance . . . Que si dans les brutes il n'y a que de la mat[illegible]organisée, pourquoi le doigt de Dieu n'aurait-il pas pu diriger les f[illegible] matérielles de manière que cette organisation eût lieu? Que si, dans [illegible]nimaux, il y a quelque principe qui ne sorte pas de la matière, pourqu[illegible]ieu n'aurait-il pas pu conduire la vertu génératrice de façon qu'elle [illegible]osât la matière à cette nouvelle forme? » *Ouv. cit.*, p. 629. — Nous avi[illegible]formulé, il y a treize ans, la même solution dans notre *Apologétique fo[illegible]mentale*, Ch. 14 et Appendice II. Elle devient commune aujourd'hui. Cf. [illegible]Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, t. II, p. 410.

tique chercheur observe que, dans l'Amérique du Nord, il y a un assez grand nombre de sédiments contenant les fossiles les plus anciens, sans qu'aucune commotion tellurique les ait remaniés dans la suite : or, aucun type spécial ne précède dans ces terrains les quatre types actuels. — On pressent toute la portée philosophique de l'opinion de M. Naudin : elle ouvrirait des horizons nouveaux au problème de la substance. Elle rendrait peut-être raison des arguments les plus sérieux des transformistes, et aussi de l'absence de types spécifiques à l'état d'ébauches de transition. La théorie du transformisme physique n'en reste pas moins une question ouverte.

Au point de vue philosophique, et dans sa spécificité distincte, la vie se laisserait parfaitement concevoir, selon Aristote et les Docteurs, comme l'évolution progressive de toutes les virtualités enveloppées dans l'immense cosmos. Les divers règnes, les embranchements, les classes, les ordres, les familles, les genres, les espèces, seraient autant de types correspondant aux combinaisons sans nombre des organes et des formes susceptibles de vivre. Ces formes apparaîtraient avec les milieux favorables ; elles persisteraient aussi longtemps que ces derniers ; et ce serait là l'explication et la loi de l'immutabilité des espèces actuelles et aussi des variations des races et des espèces géologiques. C'est de la sorte, on le sait, que le grand zoologiste Carus avait posé le problème des espèces ; et l'essai de classification fondé par lui sur cette vue s'est trouvé d'accord avec celle de Cuvier, d'ordre purement analytique.

La thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps est la base de toute psychologie sérieuse, qu'on admette le transformisme physique ou qu'on le rejette. En dehors de cette naturelle et positive conception, l'anthropologie n'a abouti jusqu'ici qu'à un panthéisme démodé ou à un mysticisme faux, absorbant l'activité du corps et de l'esprit dans une cause supérieure, à un matérialisme contraire aux faits, ou à ce dualisme des deux principes associés du dehors l'un à l'autre, comme dans les théories du mécanisme organique de Descartes, de l'harmonie préétablie de Leibnitz, des causes occasionnelles de Male-

branche, de l'animisme de Stahl. — C'est sur l'union substantielle de l'âme et du corps que repose la conception de l'unité, de la variété et de l'harmonie de la science anthropologique, interdisant de construire celle-ci sur des raisonnements purs, des vues abstraites et des analyses dialectiques, au lieu de la fonder sur la vivante réalité du moi, en la perception immédiate de sa double activité, corporelle et psychique, dans la synthèse complexe et définitive de ses énergies sensibles, émotionnelles et mentales [1].

Seule, aussi, la doctrine de l'union consubstantielle du corps

[1] Notons-le ici : les scolastiques posaient une distinction réelle entre les puissances de l'âme et l'âme elle-même, comme entre ses diverses facultés, dans l'opposition réciproque de leurs tendances et de leurs actes totaux. Mais en même temps, ils se souvenaient de leur doctrine sur la dérivation de l'activité à l'égard de l'essence, et tenaient que les facultés psychiques ne sont pas des « formes accidentelles de l'âme », comme le sont les accidents ordinaires dans leur rapport avec la substance, mais bien des propriétés directement émanées du fond intime du moi, à titre de puissances, d'énergies diverses d'une même substance. D'après eux, à chacune de ces puissances, l'âme est présente dans son essence, selon toute la part d'activité requise pour leur exercice actuel. Et en ce sens, dit en particulier S. Thomas, on peut admettre que les facultés de l'âme sont les effets propres de son essence. — « Dicendum quod emanatio *propriorum* accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem : sicut ex uno naturaliter aliud resultat, sicut ex luce calor (I, q. 77 a. 6). » — « Tertii sunt qui dicunt quod potentiæ animæ nec adeo sunt idem ipsi animæ sicut ejus principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversæ ut cadant in aliud genus sicut accidentia, sed in genere substantiæ sunt per reductionem... Dicunt quasdam animæ potentias sic differre ab invicem, ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen concedunt eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversæ essentiæ, sed differre essentialiter in genere potentiæ, ita ut dicantur diversa instrumenta ejusdem substantiæ. (S. Bonav., *In II*, d. 24, p. I, a. 2., q. 1.) — Anima adest parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. » (Q. *de spiritualibus creaturis*, a. 11.) — Cf. Em. Zigliara, *Psycholog.*, l. III, c. 1. — Cajetani, *Com. in I*, q. 77. — Kleutgen, *Ouv. cit.*, VI, Diss., nº 630.

et de l'âme expliquerait, d'une manière satisfaisante, les correspondances multiples et délicates des états internes et de leurs causes extérieures, du physique et du moral. En particulier, l'enseignement péripatéticien rendrait le mieux compte du phénomène fondamental de l'activité organique : le rapport intime des fonctions psycho-physiologiques avec le travail mécanique, ou, si l'on aime mieux, les relations de la pensée, de la perception et de la mécanique. — Nous employons ici les expressions mêmes de M. Ch. Féré, le savant dont les remarquables études ont jeté en ces derniers temps des lumières nouvelles sur le présent débat.

Dans ses communications à la Société de Biologie et à la Société de Psychologie physiologique, et dans une étude très suggestive de la Revue philosophique de Paris, M. le Dr Ch. Féré a démontré par des expériences d'un haut intérêt que les excitations périphériques et les phénomènes psychiques qui en sont la conséquence, s'accompagnent de manifestations motrices que l'on peut mettre en évidence même par des procédés grossiers, lorsqu'on se place dans des conditions favorables d'expérimentation.

Dans ces recherches, l'habile physiologiste s'est attaché à étudier des fonctions psychiques pures ou, du moins, aussi isolées que possible d'impulsions concomitantes, comme la parole et l'écriture. A l'aide d'un dynamomètre de Duchenne de Boulogne, M. Féré est arrivé, avec une certitude suffisante, à démontrer expérimentalement que l'exercice de l'intelligence cause une augmentation momentanée des mouvements volontaires [1]. Mais la persistance de la tension intellectuelle aboutit à une diminution graduelle du mouvement. L'énergie de ces mouvements est en raison directe avec l'intensité de leur représentation mentale. Un névropathe, prié de suivre avec attention le geste rythmé de la main, éprouvera bientôt dans l'organe un mouvement semblable : au surplus, sous l'influence de cette

[1] Nous résumons ici les traits saillants de l'étude de M. Ch. Féré : *Sensation et mouvement*, Rev. philos., octobre 1885.

tension d'esprit, il accusera, au dynamomètre, une pression de moitié ou d'un tiers supérieure à celle de l'état normal.

Ces expériences laissent comprendre l'influence si grande de l'induction psycho-motrice, déterminant l'imitation inconsciente des mouvements et des attitudes des personnes de notre entourage, en raison du relief de ces manifestations, la similitude d'expression, d'allures et de tics de membres d'une même famille, d'une même communauté. Tout naturellement encore, comme l'a établi M. Féré, un mouvement *préparé* sera plus énergique qu'un mouvement de simple commandement.

Inversement, des mouvements rapides et rythmés amèneront une surexcitation proportionnelle des fonctions psychiques. Bien plus : toute stimulation d'un centre cérébral retentit sur l'organisme entier, en vertu d'une synergie encore inexpliquée, mais qu'il conviendrait, manifestement, de rattacher à la division du travail, réalisée grâce aux inombrables canaux de décharge nerveuse des cellules et des fibres. De fait, les résultats obtenus par ce physiologiste montrent que l'action dynamogénique de l'excitation tend à diffuser et à s'équilibrer.

C'est sur les hypnotisés surtout que se laissent constater ces correspondances si intéressantes.

Les excitations des divers organes sensoriels, déterminent un accroissement initial d'intensité des mouvements volontaires, dans la même mesure que les stimulations psychiques, puis une diminution répondant à l'état de fatigue. De ses expériences fort nombreuses, M. Féré a pu induire cette loi pressentie déjà par la raison : l'intensité des sensations de la vue et de l'ouïe, mesurée par leur équivalent dynamique, est en rapport avec l'amplitude et le nombre des vibrations. En est-il de même pour les autres sens? demande M. Féré. Des animaux qui n'ont aucun vestige d'appareil auditif réagissent à la vibration imprimée par un choc au vase qui les contient. D'autre part, l'identité de la nature des excitations qui mettent en jeu les différents sens, pourrait peut-être rendre compte du phénomène encore peu connu de l'*audition colorée,* et qui con-

siste en ce que, chez certains sujets, un son d'un timbre donné détermine non seulement une sensation auditive, mais encore une *sensation visuelle* d'une couleur donnée et toujours la même.

Les saveurs et les odeurs s'ordonnent selon une gamme dynamique analogue : ici le degré de concentration répondrait au nombre des vibrations, auxquelles, du reste, il est très probable qu'il sera assimilé quelque jour. — Les excitations même inaperçues des organes internes seraient à leur tour accompagnées d'un développement d'énergie potentielle, susceptible d'être enregistrée par la dynamométrie.

Ces diverses excitations suivent un rythme constant chez les mêmes individus en des situations analogues. Mais on l'entend : les uns sont plus sensibles, à ce point de vue dynamogénique, à telle stimulation qu'à telle autre. « Les vibrations du diapason, écrit M. Féré, comme l'a montré M. Vigouroux, déterminent chez certains sujets des modifications fonctionnelles considérables; l'aimant en produit autant par le même mécanisme; les métaux, qu'ils soient appliqués extérieurement ou ingérés, agissent de même suivant leur constitution atomique. Ce n'est que par ces modifications de la forme vibratoire des éléments qui constituent le corps humain et en particulier le système nerveux, que l'on peut s'expliquer les phénomènes de dynamogénie et d'inhibition, de transfert, de polarisation psychique, qui se produisent en dehors de toute modification matérielle appréciable. » Avec le sagace observateur, on tiendrait que la principale base physique du plaisir serait la conscience de la puissance dynamique correspondant à un état et à des opérations déterminées, comme la conscience de l'impuissance causerait le sentiment de la douleur. On ne conclurait pas de ces belles expériences avec M. Féré lui-même que toutes les fonctions psycho-physiologiques se ramènent à un travail mécanique, mais seulement que ces fonctions s'accompagnent de travail, en impliquant un facteur conscient, irréductible aux simples vibrations. Nul ne se refuserait à dire avec le savant dont les études ont ouvert des horizons nouveaux sur ces pro-

blèmes : « L'organisme humain, si compliqué, a donc réagi en somme comme un corps quelconque sous l'influence des agents extérieurs; il ne s'est produit que des transformations dont un grand nombre, il est vrai, échappent à l'analyse. Le mouvement produit n'est pas l'effet total de l'excitation; une part de force s'accumule dans les centres nerveux et c'est cette part qui donne lieu aux faits de mémoire, etc. Cette transformation de mouvement que l'on voit se produire dans les organismes les plus faibles qui réagissent aux excitations par un changement de forme appréciable, constitue en somme la fonction essentielle du système nerveux. Qu'il s'agisse du réflexe le plus simple ou de l'opération psychique la plus compliquée, tout se résume en dernière analyse dans une transformation dynamique que l'on peut toujours mettre en évidence par l'étude des résidus moteurs qui survivent au travail cérébral. » — Tout ceci veut être admis, étant donné l'agent percepteur de ces mouvements eux-mêmes, sans lequel ces derniers demeureraient totalement étrangers à notre aperception. A cette condition, il serait exact de tenir, comme le souhaite M. Féré, que la mécanique est bien la science fondamentale[1].

La notion de la nature simple et immatérielle de l'âme est la base de la psychologie et de l'anthropologie, aux yeux de l'école spiritualiste. — Elle, aussi, présente à l'analyse des marques d'incontestable objectivité. Supposons un instant qu'on puisse soumettre au calcul tous les processus de sensation, d'innervation cérébrale, et analyser en chacun de ses éléments la base organique des faits intellectuels, le côté émotionnel de la vie humaine, les lois qui accompagnent l'exercice de la mémoire sensible, de l'imagination, de l'association des images, les rapports certains du physique et du moral, l'hérédité dite psychologique, normale ou morbide, l'atavisme, l'instinct lui-même enfin. Nous sommes bien loin de ce résultat! La géographie

[1] Voir, outre le travail cité de M. Féré, l'article de M. Binet sur *l'intensité des images mentales*, REV. PHILOS., mai 1887; et l'étude de M. MANOUVRIER, *La fonction psycho-motrice*, IBID., mai et juin 1884.

cérébrale est loin d'être constituée, selon les meilleurs histologistes. Mettons qu'elle soit achevée; et elle le sera un jour. — On ne connaîtrait, en cette hypothèse, que l'aspect mécanique, externe du problème psychologique. Le fond dernier, je veux dire la représentation vitale des objets perçus, le fait fondamental de l'aperception, de la conscience, avec sa lumière immédiate, le caractère absolu des idées générales, la liberté des actes volontaires, tout ce domaine réservé de la psychologie sera-t-il, pour cela, devenu tributaire de la physiologie? Ni M. Taine, après lequel on n'ira pas beaucoup plus avant dans cette tentative, ni Huxley, ni Mauldsey, ni Horwicz, ni Alexandre Bain et Herbert Spencer, ne sont arrivés à le démontrer. Nul ne le démontrera, qu'on s'en tienne pour assuré. Des vibrations, des chocs de la substance grise, répétés par les cinq à six cents millions de fibres nerveuses et les trois à quatre milliards de cellules du cerveau autant de fois qu'on le veut, ne seront jamais que des chocs et des vibrations. La conscience est un fait distinct du processus physique qu'elle implique. Dans son stade mécanique, la sensation consiste en un changement moléculaire communiqué aux nerfs avec une vitesse de 27 à 34 mètres à la seconde. « Au point de vue physique, dit M. Taine, cet ébranlement nerveux est une combustion de la substance nerveuse, qui, en brûlant, dégage de la chaleur; au point de vue chimique, il est une décomposition de la substance nerveuse qui perd sa graisse phosphorée et sa neurine; au point de vue physiologique, il est le jeu d'un organe qui, comme tous les organes, s'altère par son propre jeu, et, pour fonctionner de nouveau, a besoin d'une réparation sanguine [1]. » MM. Lombard, Marey, Heidenheim, Schiff, Mosso et Byasson, notamment, ont prouvé que la pensée provoque l'échauffement des centres nerveux, l'oxydation du cerveau et d'autres phénomènes physiologiques [2].

[1] *De l'intelligence*, t. I, l. IV, c. 1, § 8.

[2] « Il suffit d'analyser les informations de la conscience pour arriver à constater que les actes de connaissance, de conscience, de mémoire, de désir, de volonté, se passent dans deux ordres tout différents, l'un sensible, l'autre supra-sensible; tous sont soumis aux lois qui régissent

Mais conclure de là, au nom du principe de la permanence des forces, que ce calorique perdu sert à produire la pensée elle-même, c'est passer de l'ordre des faits externes et composés à leur assimilation consciente et simple, de l'impression des nerfs centripètes à cette immanence aperceptive où Aristote et les scolastiques, comme Descartes et Leibnitz, montraient déjà l'acte propre de l'esprit.

Dans sa *Physiologie de l'esprit*, très habilement conçue au point de vue positiviste, M. Paulhan a signalé cette difficulté capitale. Seulement, dans une analyse des fonctions mentales, ce n'est pas assez de la nommer « le problème de la philosophie! » Pour sa solution, M. Paulhan en appelle, après M. Taine, aux corps composés et aux phénomènes sensibles dont la synthèse diffère des principes élémentaires. En logique formelle, on montrerait que c'est là un *transitus a sensu diviso ad compositum*. La synthèse, en tous ces exemples, est un produit brut, *inconscient*. Or, c'est le passage des mouvements inconscients à l'état final de conscience qu'il s'agirait d'expliquer. Admirablement, pour son époque, dit le Dr Décès, Platon avait déterminé le problème : « Il faut que les perceptions viennent se réunir dans un centre, un foyer commun, parce que de là résulte l'unité de conscience. » Chaque sens ne nous transmet qu'une classe d'impressions : la vue les couleurs, l'oreille les sons... Cependant nous avons le pouvoir de comparer ces diverses classes d'impressions, de juger ce qu'elles ont d'analogue et de distinct. « Or, ajoute-t-il, quel peut être l'organe de cette comparaison? Ce ne peut être ni l'un ni l'autre sens : elle a donc sa source dans l'âme [1]. »

l'activité des agents matériels, notamment de la durée et du temps, dont parle M. Herzen, et, selon toute vraisemblance, aux lois de l'équivalence des forces de la nature et de la conservation de l'énergie, mais tous n'y sont pas soumis au même titre; les derniers n'y sont soumis que par contre-coup, d'une manière médiate, en vertu de leur relation naturelle avec les premiers. » — Dr MERCIER, *La pensée et la loi de conservation de l'énergie*. MUSÉON, no 2, 1887.

[1] *Ouv. cit.*, p. 172. — Cf. sur ces points M. MASOIN, *La cérébration*

Nous l'avons noté, ailleurs, à peu près dans les mêmes termes que M. Renouvier, « il n'est pas absurde de supposer que l'on trouvera l'équivalent mécanique de la conscience. » « En quoi, demande ce pénétrant critique, cette découverte autoriserait-elle la thèse d'une métamorphose des phénomènes physiologiques en événements de conscience? Ceux qui, sur la foi de découvertes qu'on n'entrevoit pas encore, mais dont on abuse par avance, essaient de confondre les phénomènes représentatifs avec la matière d'une science tout abstraite comme la dynamique, montrent seulement la prétention de tirer une chose d'une autre, et du même le différent, en méconnaissant les idées de loi et d'harmonie qui suffisent à la science, et que d'ailleurs il lui est impossible de dépasser, quoi qu'on tente [1]. » La réflexion du chef de l'école criticiste de France s'appliquerait d'évidence à la perception, au sentiment, à la mémoire, à tous les phénomènes de la vie consciente [2].

inconsciente. REV. DES QUEST. SCIENT., I, p. 69. — « Avec du pur mécanisme, on ne fera jamais ni de la pensée, ni du plaisir, ni de la douleur, ni du désir ou de l'instinct », écrivait dernièrement M. A. Fouillée. — Il avait dit ailleurs : « La combinaison chimique qui semble la plus nouvelle, comme l'eau résultant de l'oxygène, n'a, en réalité, que des propriétés réductibles à la mécanique des atomes. Cette combinaison peut être traduite dans les mêmes termes que les composants : mouvements et forces; mais de l'inconscience absolue au conscient, de l'insensibilité absolue à la sensibilité, il y a un abîme pour nous infranchissable. Un tel passage nous semble incompatible avec cette loi même de continuité universelle dont la forme moderne est la théorie de l'évolution. » — *Revue des Deux-Mondes,* 1883, nº du 1er novembre.

[1] *Logique générale,* II, p. 301. — Cf. notre étude sur la *Restauration de la philosophie.* Louvain, Peeters, 1883, pp. 70 et suiv.

[2] M. Janet s'exprime à cet égard en ces termes excellents, à propos de la mémoire : « Il ne faut pas oublier que la mémoire enveloppe l'idée du temps, et qu'elle semble indiquer l'identité personnelle; que par là, comme la plupart des problèmes psychologiques, elle conduit à une critique et à une métaphysique de l'esprit. Le mécanisme explique tout de la mémoire, *excepté la mémoire elle-même.* Comment le phénomène reproduit est-il reconnu? Comment expliquer même la durée et la résurrection d'un fait qui, par hypothèse, n'est qu'un fait, n'a aucune

Il serait peu logique, en ce point, de rappeler la roue de Savart, décomposant les sons musicaux en des chocs dépourvus de toute tonalité. Dans ce cas aussi, nous ne sortons point du domaine de la mécanique. On conçoit très bien que l'association rythmée de simples bruits engendre un son. — A leur tour, les mouvements des plantes carnivores se laisseraient expliquer par des réactions purement matérielles [1]. Mais que les combinaisons les plus savantes de chocs, emmagasinés et multipliés par les cellules et les fibrilles cérébrales, produisent d'elles-mêmes le phénomène de la perception consciente, s'assimilant ces impulsions et les exprimant en fonction de pensée et de volonté, voilà un fait matériellement irréductible à la cause qu'on lui assigne. Entre des poussées et une perception, il y a la différence de l'inconscient et de la conscience. A moins d'investir subrepticement l'organisme d'une énergie psychique, sous le nom d'irritabilité ou d'affi-

réalité, et a cessé d'être pour jamais, dès qu'il n'est plus? ». — JANET, *Histoire de la philosophie*, 1er fasc, p. 192. — Voir dans la savante Revue de Plaisance : *Divus Thomas*, le travail de M V. ERMONI : *De Memoria*, n° 29, 1888. — RIBOT, *La Mémoire, comme fait biologique*. REV. PHIL., mai 1880.

[1] D'après les botanistes les plus autorisés, les mouvements des végétaux se ramèneraient à des processus mécaniques, comme la capillarité, l'endosmose. Les phénomènes de préhension, d'occlusion périodique, de nutation, d'inclinaison ou d'éloignement à l'égard du soleil (héliotropie), de direction parallèle des grands axes relativement au méridien terrestre (géotropie), seraient le résultat de conditions analogues, la plupart encore mal connues. Rien ne dénote avec certitude l'existence de perception chez les plantes. On y reconnaîtrait toutefois la présence d'une force centrale ordonnant chaque partie en vue du tout. Les péripatéticiens appellent cette force du nom d'âme ou de forme végétale. Elle n'est pas distincte de l'organisme de la plante et ne constitue pas une substance distincte. A la destruction de l'organisme, la forme synthétique des éléments périt elle-même. — Sur cette question d'infinie délicatesse, la science ne peut encore se prononcer avec assurance, à notre avis. On voudra lire à cet égard FISCHER, *Ueber das Princip der Organisation und die Planzenseele*. Mainz, Kircheim, 1883. — GUTBERLET, *Naturphilosophie*. Munster, Thiessing. 1884, pp. 100-103.

nité électro-chimique, on n'identifiera jamais les vibrations nerveuses avec la sensation la plus élémentaire.

Pour une raison semblable, l'hypothèse fondamentale de M. Herzen, dérivant le fait de la perception consciente de la désintégration des états et des fonctions organiques, n'autorise en rien non plus l'élimination du facteur ou du sujet conscient. L'appréciation de cette théorie appartient aux physiologistes, mais le psychologue a le droit de tenir que les éléments désintégrés seraient incapables de transmettre leurs modifications au moi, si ce dernier ne possédait la faculté de se les assimiler, de les percevoir, en un mot [1].

En dehors de son caractère hypothétique, la théorie de Heighlings Jackson, déléguant aux lobes frontaux les combinaisons et les représentations des autres centres nerveux, suppose une faculté représentative; elle implique la conscience et ne vise point à l'expliquer. — L'exégèse de Clifford, renouvelant les vues de Leibnitz, et associant dans l'atome l'esprit et la matière, à titre de chose en soi *(Mind-Stuff)*, serait une acceptation à peine déguisée de la distinction du principe conscient d'avec le mécanisme corporel. Nous n'avons pas à y insister autrement.

Des positivistes ont pu soutenir que notre notion de l'esprit est la résultante de la perception de nos divers états internes, au même titre que l'idée de matière est la somme des multiples représentations particulières des choses extérieures. Le moi et le non-moi seraient, de la sorte, deux corrélats inséparables, comme le côté convexe et le côté concave d'une lentille, comme l'envers et l'endroit d'une étoffe, pour reprendre des exemples célèbres, bien que l'opposition de ces concepts soit l'illusion exclusive de notre esprit [2]. — Mais c'est le fait de la perception

[1] Cf Herzen, *La loi physique de la conscience*. Rev. philos., avril 1879.

[2] Cf. Ardigo, *La Psicologia come scienza positiva*. Mantova, Guastalla, 1871. — Sergi, *Elementi di psychologia*. — Ces deux écrivains seraient, à notre avis, les représentants les plus sérieux de la psychologie positiviste ou moniste, en Italie.

qu'il s'agit d'expliquer; c'est le phénomène de la conscience, ou, comme s'exprimait Hégel, après S. Thomas, du « retour du sujet sur soi-même », dont il faut déterminer la genèse.

Ce n'est résoudre en rien le problème que de ramener le moi, le sujet pensant aux relations mutuelles des perceptions et des impressions successives. Reste toujours la dernière, l'inévitable question : Comment du mouvement pur, et de ses lois, dériver l'assimilation psychique, la connaissance, « l'idéation »? Répondre avec quelques phénoménistes radicaux que la représentation seule est la réalité, qu'elle constitue sa raison suffisante, et que c'est à tort que Kant lui-même a laissé debout un dernier rapport entre le phénomène et le noumène, c'est substituer à un problème sérieux, non simplement une hypothèse, mais un postulat, et la plus vaine pétition de principe qui se laisse imaginer. — Mouvement physique et représentation psychique resteront toujours, aux yeux de la vraie science, des termes opposés, dont la seule synthèse possible est la conscience s'ajoutant aux localisations des forces matérielles dans l'organisme.

Le fond irréductible du phénomène central de la conscience ne peut, dès lors, être ramené, d'une façon absolue, à des facteurs inconscients, ni à une succession d'impressions et de réactions dont le résultat paraît *simple* à l'instar de tous les autres phénomènes de l'univers. Ce n'est pas non plus résoudre le capital problème que de prononcer, avec M. Sergi, que les perceptions sont dites internes à l'égard des stimulants du monde extérieur qui les provoquent, et que « la conscience est, en quelque sorte, une forme psychologique de l'organisme animal [1]. » — La simplicité du moi conscient n'est pas assimilable à l'unité physique des manifestations matérielles : c'est une unité s'atteignant par son acte interne et se réfléchissant sur elle-même dans la perception, si élémentaire soit-elle. Dans les vivants, la conscience a pu être appelée « un organisme psychologique », mais à condition d'impliquer en ce dernier, selon le degré de perfection de l'être, connaissance et détermination

[1] *Psicologia physiologica*, pp. 241, 242.

spontanée. Déjà, dans son stade le moins élevé, la perception suppose l'attention sensorielle, rattachant l'impression à l'objet dont elle est l'image ou le signe indicateur [1]. On ne concéderait à M. Sergi, d'accord en cela avec M. von Hartmann, que la conscience est un résultat de l'expérience, que si celle-ci a pour prodrome un minimum de réflexion. — Éternellement, tout ce débat tournerait dans un cercle, si l'on prétendait avec de l'inconscient engendrer des processus conscients, et de l'irritabilité mécanique arriver à la perception.

La conscience, le fait de sentir, de percevoir les impressions du monde extérieur et les modifications du moi, ou, comme la définit M. James Sully, « la connaissance réfléchie, immédiate que l'esprit a de ses propres états comme tels, » reste donc un phénomène irréductible. Les exégèses positivistes du mécanisme cérébral impliquent le fait de perception, c'est-à-dire la conscience.

Manifestement, nous l'avons dit, la conscience n'en suit pas moins, dans son développement, les degrés d'une échelle complexe, partant de la vie fœtale, pour passer lentement par les expériences et les initiations de l'enfance jusqu'à ce qu'elle arrive à la maturité. Les informations de la psychologie infantile seraient péremptoires là-dessus [2].

Il va de soi aussi que si la conscience nous apparaît comme une substance, ce n'est que pour autant qu'elle épand son activité dans les fonctions multiples de perception et de volonté. Ce serait défigurer dans son fond essentiel la doctrine des Écoles que de concevoir la substance comme une entité vide, ou, pour reprendre les termes d'un critique, M. A. Bertrand [3], « comme une sorte de pierre pensante qui est *quelque chose* en soi, parce que par surcroît elle pense, sent et veut. » Sans tomber en rien dans cet excès, dont certains métaphysiciens seraient

[1] Cf. *Philosophischen studien*, t. IV, fasc. 3, article de M. F. Lange, sur *La théorie de l'attention sensorielle et de l'aperception active.*

[2] Rappelons seulement les beaux travaux de MM. Perez, Taine, etc,

[3] Cf. *Revue philos.*, avril 1883.

les naïfs coutumiers, les scolastiques relient simplement les phénomènes successifs et divers à leur cause une et permanente; nous affirmons « l'unité vivante dont la fonction est précisément d'unir et de vivifier les images. » Mais cette « unité » est *quelque chose*, à moins de constituer une chimère plus périlleuse encore que la substance, si fièrement, si vainement exorcisée.

Cette « unité » réprésente la substance même, coexistant en sa permanente réalité aux démarches passagères de l'esprit. Il ne doit donc plus être question du « résidu de passivité, » ce « *caput mortuum* dont il faut débarasser le creuset de l'analyse psychologique [1] ».

[1] On a tenté d'opposer à la simplicité de l'âme l'expérience fameuse de Brown Séquard. Ce savant avait décapité un chien, et la section avait été faite au-dessous du lieu de pénétration des artères vertébrales dans leur canal osseux. Dix minutes après la cessation des mouvements respiratoires, il avait adapté aux trous artériels des canules communiquant par des tubes en gutta-percha avec un cylindre rempli de sang chargé d'oxygène. Des mouvements, en apparence intentionnels, affectèrent les yeux et les membres faciaux, jusqu'à l'apparition des convulsions finales. Selon M. Vulpian, l'expérience réussirait parfaitement sur un supplicié; et rien ne semble plus probable. — Qu'en conclure en faveur du matérialisme? Absolument rien! — Brown Séquard avait rétabli, d'une façon artificielle et pendant que les organes conservaient encore leur plasticité native, les conditions normales de l'afflux sanguin. L'appareil physiologique était équivalemment intact. Dès lors, les mouvements des yeux et de la face paraissaient aussi intentionnels qu'à l'état ordinaire. Le contraire eût été inexplicable. L'expérimentateur se servait d'une machine à laquelle lui-même servait de directeur. L'habitude physiologique replaçait le patient dans les conditions coutumières du fonctionnement physique. Sous une stimulation appropriée, les organes entraient en exercice et ne pouvaient que présenter une expression consciente pour des spectateurs doués de conscience. Mais cette mimique ne permettait pas de pénétrer dans le fond intérieur, et rien n'autoriserait, en des cas semblables, ni même dans des cas *humains* de même nature — on assure qu'il s'en est réalisé —, à conclure à une perception réellement consciente. — Le phénomène ne prouve rien contre la doctrine spiritualiste de l'âme. Ajoutons que les conditions de l'expérience n'ont pu être déterminées avec l'exactitude nécessaire en une matière aussi délicate.

Des savants et certains psychologues, Durand de Gros, MM. Fouillée, Colsenet, Espinas, Alexis Bertrand, ont admis, à des points de vue divers, « une multiplicité » de consciences localisées dans les centres nerveux et constituant au sein de l'être humain qui, selon Aristote, résume la nature entière, l'image de la série animale. — A l'état normal, ces petites consciences seraient subordonnées à l'organe central, base physique et instrument de la conscience générale englobant et dirigeant toutes les autres. Chacune de celles-ci, envisagée en soi, serait, certes, un principe conscient : mais, dans la totalité complexe de l'individu humain, ces centres inférieurs seraient gouvernés et informés par l'unité principale, par la conscience supérieure coexistant au cerveau.

Selon ces penseurs, on comprendrait mieux, dans cette explication, l'influence de l'âme sur les divers organes, grâce à la différenciation progressive des centres conscients, que M. A. Bertrand appelle « le *milieu intérieur psychologique* analogue au *milieu intérieur physiologique* dont parle Claude Bernard [1]. — » D'autre part, la plus humble conscience implique une réduction de la pluralité à l'unité, et, par conséquent, un principe réducteur simple auquel, dans les animaux supérieurs, dans l'homme, enfin, la conscience générale donne sa tonalité spécifique. Nous avons noté déjà que, d'après Aristote et les Scolastiques, il n'y a pas dans l'organisme vivant, dans l'organisme humain, de *matière brute*, dans le sens propre de ce mot, et que les fonctions mécaniques et chimiques y étaient élevées à la condition spéciale de ces êtres. — La difficulté du dualisme anthropologique, symbolisé par les termes usuels de *corps* et *d'esprit*, serait, de la sorte, assez bien éclaircie pour n'emporter aucune vue contradictoire, aucune conception spéculative opposée aux faits de l'expérience. Le parrallélisme des états internes et des états externes ne reçoit pas une élucidation complète dans cette exégèse : du moins certains cas pathologiques de désintégration et de multiplication du moi, dans les

[1] Cf. *Revue philos.*, avril 1883, pp. 434-447.

maladies de la mémoire et de la volonté notamment, la survivance des mouvements intentionnels chez les grenouilles décapitées et des mouvements réflexes chez des pigeons à cerveau sectionné, assureraient à cette théorie la sanction d'une probabilité chaque jour plus grande.

Dans l'état actuel de la psycho-physiologie, nous n'oserions ni adopter ces vues, ni leur adresser les reproches un peu exclusifs de certains spiritualistes. En toute cette hypothèse n'y a-t-il pas quelque équivoque verbale? Dans les animaux supérieurs comme dans l'homme, l'âme, selon nous, dispense son activité consciente à tous les centres, à toutes les cellules, dans une mesure diverse, sur laquelle il appartiendrait à l'expérience de nous renseigner. C'est l'avis des meilleurs péripatéticiens. La multiplicité des consciences spinales et cellulaires ne porterait aucun préjudice à l'unité définitive de la personnalité humaine; et c'est compromettre par une timidité fâcheuse les vérifications de l'avenir que de décréter l'inexplicabilité de la nature spirituelle de l'homme dans l'hypothèse mentionnée[1]. Seulement, les défenseurs de celle-ci ne devraient pas déléguer une âme distincte à chacun des centres subordonnés, à la façon des archées de van Helmont. Il suffirait que l'âme étendît son énergie aux divers centres, selon leur aptitude organique à se l'approprier. C'est la thèse d'Aristote et des maîtres du XIIIe siècle, observateurs avisés et métaphysiciens tolérants.

L'organe de la conscience est le cerveau. L'augmentation de température déterminée dans l'écorce superficielle des hémisphères par le travail de la pensée; la congestion et la turgescence de ces parties à la suite de l'effort intellectuel, ainsi que l'augmentation de la quantité des sels résultant de l'oxydation

[1] Le lecteur trouverait la critique de ces vues dans l'article savant de M. Bouillier sur l'*aperception par la conscience du corps humain,* de M. A. Bertrand. *Revue philos.*, octobre 1881. — M. Bertrand s'est défendu dans son compte rendu de *la vraie conscience* de M. Bouillier. *Ibid.*, avril 1883. — Cf. *Philosophische Monatshefte,* 1877, liv. IX et X, article de M. Böhm. — L. CARRON, *La conscience psychologique et morale dans l'individu et dans l'histoire.* Paris, Didier, 1887.

des tissus ; l'anémie ou l'hyperhémie du cerveau pendant le sommeil ; la perte de la perception des instincts spécifiques et des fonctions psychiques les plus caractéristiques, en concurrence avec la privation des lobes cérébraux ; le parallélisme de la petitesse et du ramollissement cortical des hémisphères avec l'idiotie et la démence : tels seraient surtout les arguments au nom desquels les spécialistes regardent le cerveau comme le centre approprié aux fonctions intellectuelles. La substance grise serait l'instrument par excellence de celles-ci. C'est elle qu'affectent de préférence les lésions concomitantes de la folie ; c'est son volume, surtout, qui est réduit dans l'idiotie [1].

D'après Flourens, Longet, Vulpian, Lélut, la désorganisation des cellules corticales et des couches optiques, le broiement des deux lobes antérieurs n'entraîneraient pas toujours la perte des facultés intellectuelles. Mais les lésions cérébrales sont d'ordinaire liées aux désordres graves de l'esprit [2].

Dans une monographie récente et du plus haut intérêt sur cette matière, M. Manouvrier a tâché de fixer, d'après les travaux récents de MM. Meynert, Wundt, Luys, les fonctions des divers centres. Les *couches optiques* seraient un lieu de passage et d'élaboration des courants nerveux destinés à provoquer les perceptions sensibles plutôt que le centre de sensations précises. Selon M. Sergi, elles desserviraient en partie les organes visuels. Les *tubercules quadrijumeaux* sont reliés aux nerfs optiques et commandent à la vision. Les *corps striés* sont le siège des fonctions volontaires, dont la racine paraît être dans les conducteurs centrifuges de la couche corticale, comme le prouveraient les mouvements corporels déterminés par l'excitation artificielle de cette écorce. Les noyaux gris du *bulbe, l'isthme de l'encéphale* et la *protubérance* ordonnent les mouvements d'expression. L'axe médullaire régit les actes réflexes et sert de conducteur aux courants centripètes ou centrifuges du cerveau

[1] F. Paulhan, *La physiologie de l'esprit*, ch. I et ch. IV. Paris, Germer. L'auteur est positiviste dans ses conclusions.

[2] Lélut, *Physiologie de la pensée*, vol. I, ch. VIII ; vol. II, pp. 75, 404.

et des centres subordonnés. A chaque organe correspondent un centre nerveux spécial, et, par des ramifications diverses, des centres plus élevés. Pour son compte, le cerveau peut agir plus ou moins directement sur les organes de la digestion, de la salivation, sur le sens génésique, parfois sur les muscles du cœur [1].

[1] « Par les communications plus ou moins directes existant entre les organes et les centres nerveux sous-jacents au cerveau, dit M. Manouvrier, y compris la moelle allongée, chaque organe peut être le siège de phénomènes purement réflexes, soit physiologiques, soit expérimentaux. L'axe médullaire, en dehors des fonctions qu'il possède comme présidant aux actions réflexes, joue en même temps le rôle de conducteur centripète ou centrifuge pour des courants nerveux qui montent jusqu'au cerveau ou qui en descendent. Mais ces derniers courants ont à traverser, soit avant d'atteindre les hémisphères, soit avant d'être transmis de ces derniers à l'axe spinal, un ou plusieurs centres intermédiaires, à savoir les couches optiques, les corps striés ou le cervelet.

Ce sont les fonctions de ces trois centres situés entre l'organe pensant et la moelle qui sont les moins bien connues. On considère le cervelet comme présidant à la coordination des mouvements volontaires, c'est-à-dire des mouvements succédant à des phénomènes de conscience et déterminés par le courant cérébral centrifuge consécutif à ces phénomènes. – Les corps striés seraient également des centres coordinateurs : leur rôle semble consister à transformer l'incitation simple qu'ils ont reçue en des incitations complexes permettant la réalisation de tous les mouvements partiels qui doivent concourir à l'action *voulue*. Peut-être doivent-ils être considérés comme des centres *instinctifs* dans lesquels se trouvent associés d'une façon convenable les éléments nerveux chargés de distribuer chaque courant cérébral centrifuge conformément à une habitude déterminée. L'incitation corticale est-elle nécessaire à la mise en activité de ces centres de mouvements instinctifs? Il semble que non, si l'on songe que bien des mouvements complexes, coordonnés et adaptés à un but utile, se produisent tantôt volontairement et tantôt d'une façon absolument inconsciente. — La fonction des couches optiques serait plutôt en rapport avec l'appropriation des courants nerveux centripètes en vue de leur utilisation intra-corticale. Si ces ganglions sont des centres sensitifs, ils ne perçoivent que des sensations vagues appartenant aux formes inférieures de la conscience ; s'ils président à des mouvements consécutifs à ces sensations, sans l'intervention corticale, ces mouvements ne sont point volontaires, mais seulement instinctifs. » — Cf. REV. PHILOS. *La fonction psycho-motrice*. Mai, 1884.

La tonalité générale de l'organisme et celle de la conscience seraient déterminées d'une façon plus profonde et plus continue par les fonctions les moins définies de l'organisme. Les phénomènes subconscients de la vie végétative et de l'activité psychique constituent la note fondamentale à laquelle les sensations multiples se superposent comme autant d'harmoniques distinctes. La conscience est, par excellence, rattachée aux cellules cérébrales : elle répond à des courants nerveux centripètes à échéance interrompue ou irrégulière. Les courants réguliers d'origine viscérale perdent leur relief et diffusent bientôt dans la trame immense des impressions subconscientes. La mémoire, en sa base physique, serait « la conscience produite par des courants renouvelés » [1]. Avec une vraisemblance très haute, M. Manouvrier note que, dans cette direction d'idées, l'étude des actions des organes de la vie végétative et des réactions correspondantes du cerveau éclairerait à l'avenir les rapports du physique et du moral. Les crises de mouvements désordonnés succédant à l'accumulation de la tension nerveuse, chez l'homme comme chez l'animal ; les convulsions de l'hystérie, de la chorée, de l'épilepsie avec perte partielle ou totale, progressive ou simultanée, de la conscience, sont comme autant de décharges des courants centripètes en excès. Ces résultats de l'observation et de l'expérimentation achèvent la confirmation positive de la doctrine péripatéticienne de l'union consubstantielle du corps et de l'esprit. Ils permettent d'entendre et en partie d'expliquer les maladies d'ordre psychique, en les raccordant aux troubles fonctionnels de l'organisme, comme l'a fait, d'une manière souvent heureuse, M. Ribot. Ils donneraient l'interprétation juste de l'aphorisme par trop radical de cet investigateur : d'elles-mêmes, la conscience, la volonté, ne sont cause de rien. Dans l'homme, chaque phénomène essentiel est, par quelque côté, tout ensemble organique et

[1] Cf. RICHET, *La mémoire élémentaire.* REV. PHILOS., mai, 1881. — TAINE, *L'Intelligence; géographie et mécanique cérébrales.* 3e édition, t. I, p. 291.

psychique : en lui il n'y a, dans l'état actuel, ni pure matière ni esprit pur, mais synthèse de l'un et de l'autre, en leurs associations innombrables [1].

Il est évident qu'il y a une conformation et un état de l'organisme, du cerveau, avant tout, qui est le plus favorable à l'exercice de la vie mentale. En deçà s'ouvre le domaine, chaque jour mieux élucidé, des faiblesses, des dégénérescences et des perversions des énergies du corps et de l'esprit. Les recherches célèbres de Lélut, de MM. Garofalo, Lombroso, Tarde, sur le type de l'homme criminel, aussi bien que les observations des ethnologues sur la conformation des diverses races sauvages, ont mis dans un nouveau relief la correspondance générale du physique et du moral [2].

[1] Cf. L. Ferri, *Sulla doctrina psicologica dell' associazione*. Roma, 1878.

[2] « La capacité crânienne parait, dans le genre humain, être plus grande dans les races les mieux développées au point de vue mental. D'après M. Broca, 124 crânes de Parisiens contemporains ont présenté une capacité de 1,558 centimètres cubes; 22 Chinois ont donné, comme moyenne, 1,518 centimètres cubes; 54 Néo-Calédoniens, 1,460; 84 nègres de l'Afrique occidentale, 1,430; 21 Nubiens, 1,329. Les crânes des Parisiens du XIIe siècle sont moins grands que ceux des Parisiens du XIXe. Des différences individuelles viennent confirmer la loi générale du rapport entre l'intelligence et le volume du cerveau. Les cerveaux de Cuvier, de Byron, étaient remarquables par leurs dimensions; les idiots ont souvent un cerveau très petit, se rapprochant quelquefois par le volume des cerveaux des singes anthropoïdes.

Les dimensions du cerveau ne sont pas le seul caractère dont il faille tenir compte. Le nombre, la variété, la complexité des circonvolutions, en accroissant la quantité de substance grise, accroissent les facultés mentales.

La pathologie et la physiologie s'accordent avec l'anatomie pour montrer les rapports étroits de l'esprit et du cerveau. Chez des vieillards tombés en démence, M. Luys a remarqué un affaissement partiel des circonvolutions cérébrales. La folie s'accompagne, probablement dans tous les cas, de lésions plus ou moins apparentes du cerveau. Les maladies chroniques du cerveau et de ses enveloppes amènent l'affaiblissement progressif des facultés mentales, tant de la moralité ou de la sensibilité

Bien que prêtant encore à des discussions de détail, la localisation des fonctions cérébrales serait une des conquêtes de la science moderne. L'organe des facultés idéatrices serait localisé dans la substance grise ou corticale du cerveau; l'aphasie serait rapportée à une lésion de la partie postérieure de la troisième circonvolution frontale gauche; la cécité verbale ou impuissance de lire les mots, à la partie postérieure

que de l'intelligence. M. Brierre de Boismont cite plusieurs exemples de paralytiques généraux chez lesquels la maladie s'est annoncée par une perversion des facultés morales et affectives (*Comptes rendus de l'Académie des sciences.* 1860. Selon la nature des affections morbides, le dérangement de l'esprit prend une forme différente. L'hystérie, l'épilepsie, l'hypocondrie exercent une influence particulière sur la nature mentale des malades ; la paralysie générale s'accompagne très souvent du délire des grandeurs. Certaines substances, l'alcool, l'opium, le haschich, agissent sur l'esprit et sur le cerveau. L'abus de l'absinthe détermine des troubles intellectuels et des convulsions. » — PAULHAN, *Physiologie de l'esprit*, p. 33.

Les crânes des trente-cinq guillotinés du muséum de Caen ont fourni les informations suivantes au Dr Bordier, d'après M. le Dr G. Le Bon : « La presque totalité (92 °/o) étaient anormaux ou pathologiques, 21 °/o présentaient des lésions osseuses consécutives à des lésions des enveloppes cérébrales impliquant elles-mêmes de graves altérations du cerveau. Parmi les anomalies ou altérations notées par lui se trouvent surtout les suivantes : développement considérable des arcades sourcilières; faible développement de la région frontale, mais développement considérable des régions pariétales et occipitales et par conséquent de la capacité crânienne elle-même, lésions fréquentes des sutures » L'auteur range les tempéraments dits criminels en deux classes : ceux-là qui sont tels par hérédité et ceux qui doivent leur état actuel à des lésions nerveuses acquises. D'après le Dr Despine, il signale comme type du premier la famille J. Chrétien : « Jean Chrétien, souche commune, a trois enfants : Pierre, Thomas et Jean-Baptiste. — I. Pierre a eu pour fils Jean-François, condamné aux travaux forcés à perpétuité pour vol et assassinat. — II. Thomas a eu : 1° François, condamné aux travaux forcés pour assassinat; 2° Martin, condamné à mort pour assassinat. Le fils de Martin est mort à Cayenne pour vol. — III. Jean-Baptiste a eu pour fils Jean-François, époux de Marie Tanré (d'une famille d'incendiaires). Ce Jean-François a eu sept enfants : 1° Jean-François, condamné pour plusieurs vols, mort

de la seconde circonvolution; la surdité verbale ou impuissance de comprendre les mots à la première circonvolution temporale de l'hémisphère gauche; l'agraphie ou impuissance d'écrire impliquerait, mais avec moins de certitude, une lésion au pied de la deuxième circonvolution frontale gauche. — S. Thomas avait noté déjà qu'à chaque opération psychique correspond une réaction distincte du cerveau [1].

en prison; 2º Benoit tombe du haut d'un toit qu'il escaladait et meurt; 3º X., dit Clam, condamné pour divers vols, mort à vingt-cinq ans; 4º Marie-Reine, morte en prison, condamnée pour vol; 5º Marie-Rose, même sort, mêmes actes; 6º Victor, actuellement détenu pour vol; 7º Victorine, femme Lemaire, dont le fils est condamné à mort pour assassinat et vol. » Galton cite le cas d'une famille Jecker, en Amérique, dont la généalogie a été dressée jusqu'à sept générations, comprenant 540 membres, dont un nombre considérable ont fini en prison, au bagne ou sur l'échafaud. » — L'expérience l'atteste : l'hygiène et l'éducation peuvent redresser nombre de ces déviations : les fatalistes et les matérialistes, seuls, le nieraient. Toutefois les cas pathologiques seraient bien plus fréquents qu'on ne le pense communément. On serait d'avis, avec M. le Dr Le Bon, que les législateurs ont trop tardé à réformer, d'après les indications de la psychophysiologie, leurs codes criminels. — Cf. REV. PHILOS., *La question des criminels,* mai 1881. — Cf. GAROFALO, *Le délit naturel*, et les belles études de M. TARDE, *Sur la criminalité,* dans la même Revue, 1887. — « Il s'en faut de beaucoup, dit M. A. Prins, dans son admirable livre *Sur la criminalité et la répression*, que l'hypothèse du déterminisme s'impose au criminaliste et que, sous l'aspect où il lui est donné de voir l'humanité, elle lui apparaisse comme un pur mécanisme. Pourquoi, actuellement, les résultats de la statistique, de la sociologie, de l'histoire, semblent-ils anéantir la causalité humaine? Parce que les statisticiens, en étudiant les masses et en établissant leurs moyennes sur celles-ci, éliminent les influences individuelles. C'est comme si l'on concluait de la régularité des marées à la régularité de toutes les vagues qui déferlent sur le rivage. L'être humain est soumis à des lois générales, mais dans les limites de ces lois, qui sont les conditions de la vie universelle, il conserve une liberté relative, qui suffit à sauvegarder le principe de la responsabilité individuelle. »

[1] « Quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa, dictiur in homine cogitativa... etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. » I; q. 78. — « Juxta

En parlant des perceptions sensibles, nous avons mentionné la sensation musculaire, encore mal définie, malgré les essais de Condillac, de Maine de Biran, d'Alexandre Bain [1]. — Thomas d'Aquin, après Aristote, avait noté la diffusion du tact dans l'organisme entier, et le nommait, pour cette raison, le « sens commun et fondamental » [2].

hæc, dit un péripatéticien moderne de haut savoir, juxta hæc discipuli S. Thomæ tenent sedes sensuum internorum esse in cerebro, organum vero peculiare imaginationis esse in anteriore parte cerebri, organum peculiare æstimativæ, quæ et cogitativa dicitur in homine, esse in parte media cerebri; demum organum peculiare memoriæ esse in postrema parte cerebri. » — A. BARBERIS, *Positivismus ac nova methodus psychologica*. Placentiæ, 1887, p. 211.

[1] A. BINET, *Le problème du sens musculaire d'après les travaux récents sur l'hystérie*. IB. mai 1888. — H. BEAUNIS, *Recherches sur la mémoire des sensations musculaires*. IBID. — Ces deux savants travaux rappellent le caractère encore provisoire et même précaire des recherches sur l'état de conscience ou d'inconscience des sens musculaires. — Cf. T. LIPPS, *Grundtatsachen der Seelenlebens*. Bonn, Cohen, 1883. — O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Strasburg, 1876.

[2] Dans cet ordre d'idées, il faut mentionner les observations très curieuses de M. E. de Cyon sur le sens de l'espace ou, plutôt, sur la base physique de la notion d'espace, dans l'organisme humain. On sait que des trois canaux dits semi-circulaires, et constituant avec le limaçon et le vestibule, l'oreille interne, l'un est situé dans un plan horizontal, les deux autres dans un plan vertical. Ces canaux sont osseux, mais renferment chacun un canal ou tube intérieur membraneux. Or, d'après les expériences de M. de Cyon, poursuivies, durant de longues années, il serait permis d'assurer que chacun de ces canaux a un rapport fixe avec l'une des trois dimensions de l'espace.

Sans parler des détails, si l'on coupe à un animal le canal membraneux horizontal, il éprouvera une oscillation de la tête en sens horizontal. Celle-ci prendra une direction verticale ou de bas en haut et de haut en bas, si l'on sectionne le canal vertical postérieur. Au cas de section du canal vertical antérieur, ou supérieur, les mouvements se feront d'arrière en avant et de droite à gauche.

En outre, selon l'excellent observateur, l'excitation de chaque canal semi-circulaire détermine des oscillations des globes oculaires, selon un rythme stable. La part des mouvements oculaires dans l'orientation des

On a prétendu qu'opposer aux phénomènes de la mécanique pure le fait de l'aperception consciente, sans définir en même temps le mode de structure cérébrale correspondant, c'est rappeler une entité métaphysique dans le domaine de la psychologie expérimentale et poser un problème nouveau à côté de celui qu'on prétend éclaircir. Nous avouons qu'on ne saurait, en l'état présent de la science, déterminer dans leur intégrité toutes les inconnues de l'équation symbolisant la conscience. Mais l'insuffisance de la mécanique nerveuse à engendrer la perception se manifeste d'elle-même à l'esprit. Jamais on n'a observé le passage de l'atome à la sensibilité. Le sentiment de soi, le retour de l'être vivant sur lui-même, implique une force psychique spéciale, accompagnée sans doute d'une accommodation particulière de l'organe central, bien que la physiologie ne puisse encore préciser cette appropriation. La conscience commence donc à l'instant indivisible où aux mouvements inconscients coexiste, avec un appareil et un organisme appropriés à leur concentration et à leur centralisation physique, une force psychique capable de s'assimiler et de percevoir cet état. Langage défaillant et réaliste à l'excès, mais que la raison interprète et entend. Peut-être le développement matériel, l'affinement des milieux cellulaires, préparent peu à peu ce phénomène dans les êtres qui font la transition des

relations spatiales est bien connue. En rapprochant ces faits, M. de Cyon conclut que la position des canaux semi-circulaires correspond aux trois coordonnées de l'espace et sert à notre représentation de l'étendue géométrique. Cette vue confirmerait la théorie des idées *acquises*, en montrant par quelle voie le concept d'espace, en particulier, serait l'effet d'une adaptation de notre organisme aux stimulations des dehors, et non une intuition innée. Elle suppose la diffusion du tact dans l'organisme entier, comme l'avaient rappelé avec insistance les Docteurs.

L'agent excitateur des nerfs des trois canaux serait peut-être le liquide remplissant les tubes internes, ou l'endolymphe. Là-dessus, toutefois, l'on ne peut hasarder que des conjectures. — Cf. *Recherches expérimentales sur les fonctions des canaux semi-circulaires et sur leur rôle dans la formation de la notion d'espace*. Paris, 1878; et l'article de M. T. Ribot sur cet ouvrage : *Rev. philos.* Juin 1878.

plantes insectivores aux premiers organismes élémentaires. Mais le principe conscient ne peut, pour son compte, passer par cette échelle de différenciations : il apparaît lorsque les conditions matérielles se trouvent réunies dans l'organisation, en vertu des lois de la dynamique générale des vivants.

Dans la première partie de ces études, nous avons envisagé le *moi* comme en bloc, pour enregistrer les phénomènes fondamentaux d'ordre mental dont il est la source et y signaler, à l'état de *faits vécus*, les matériaux des lois génératrices de la connaissance. — Nous avons averti dès lors de l'illusion qu'il y aurait à se figurer le moi comme une sorte de réceptacle vide où viendraient se superposer les états de conscience. M. T. Ribot a exorcisé les derniers vestiges de cette survivance de la mauvaise métaphysique, entêtée à convertir en entités les abstractions de la pensée. D'après les renseignements les plus sûrs de la pathologie, il a montré la désintégration, en une foule de cas, de l'unité synthétique de la conscience, et la superposition sucessive de plusieurs individualités se soudant les unes aux autres sans se confondre, grâce à la distinction des souvenirs. On s'accorderait avec l'auteur des *Maladies de la mémoire* à signaler dans le moi une « résultante d'états très complexes », à condition de maintenir, dans sa concomitance stable, l'énergie spirituelle coexistant à ces causes concentriques, dans la série de leur évolution. C'est, au reste, le sentiment de tous les psychologues sérieux. Jusque dans son langage, M. Ribot se rapproche en partie des vues d'Aristote et de S. Thomas sur le « commun sens » quand il ajoute : « sous ce composé instable qui se fait, se défait et se refait à chaque instant, il y a quelque chose qui demeure : c'est cette conscience obscure qui est le résultat de toutes les actions vitales qui constitue la perception de notre propre corps, et qu'on a désigné d'un seul mot, la *cénesthésie*. Le sentiment que nous en avons est si vague qu'il est difficile d'en parler d'une manière précise... Ce sentiment de la vie, qui, parce qu'il se répète perpétuellement, reste au-dessous de la conscience, est la base véritable de la personnalité. L'unité du moi n'est pas

celle d'un point mathématique, mais celle d'une machine très compliquée. C'est un consensus d'actions vitales, coordonnées d'abord par le système nerveux, le coordinateur par excellence; puis par la conscience, dont la forme naturelle est l'unité ». Nous ne dirions pas avec M. Ribot que le moi est « constitué » par la mémoire. Mais à coup sûr, celle-ci en forme une condition essentielle. Le moi se constitue de toutes les énergies vitales et de tous les faits psychiques que l'observation et l'analyse manifestent à l'esprit, dans sa présence habituelle à lui-même. Sur ce domaine, d'ailleurs, les phénomènes s'enchevêtrent les uns aux autres dans une trame si complexe que les mots et les distinctions deviennent de très infidèles symboles de la réalité.

Dans la présente matière l'investigation psycho-physiologique du moi confirme également les thèses de l'ancienne psychologie en un autre point capital : la priorité des fonctions pratiques et de l'émotivité sur les concepts de la raison pure, dans l'élaboration de la personnalité et du moi. Les facultés affectives, les tendances instinctives se manifestent les premières, au début de la vie psychique; elles s'évanouissent après toutes les autres. Dans ses formes consécutives, notre intelligence est le résultat des lentes adaptations de l'esprit : à celles-ci mêmes préexistent les aspirations spontanées, primitives, de l'espèce et des puissances maîtresses qui la régissent. En parlant de la portée philosophique de l'instinct, nous avons rappelé, selon les physiologistes les plus éminents, que celui-ci est l'expression de l'organisation physique et de la constitution mentale. A cet égard, M. Ribot a fourni une démonstration expérimentale de la théorie formulée déjà par Albert le Grand, par S. Thomas, et mise dans une vive clarté par le génie puissant, mais excessif, de Duns Scot. Dans l'amnésie, dans la désagrégation de la mémoire et du moi, les énergies intellectuelles, de formation postérieure, s'éteignent les premières, en concomitance de l'atrophie gagnant de proche en proche l'écorce cérébrale, la substance blanche et amenant la dégénérescence graisseuse des cellules, des capillaires et des tubes de

la matière nerveuse. Les facultés affectives résistent beaucoup plus aux envahissements de la maladie. Les appropriations purement matérielles ou à peu près telles disparaissent les dernières, avec la part minime de conscience et de mémoire qu'elles supposent, et pour laquelle, dit M. Ribot, « les ganglions cérébraux, le bulbe et la moelle suffisent [1]. »

Les cas d'hallucination ne peuvent renverser ces conclusions. Que ces phénomènes soient localisés dans les centres perspectifs de la couche corticale, comme on le tient assez communément depuis Tamburini; qu'ils aient pour siège l'organe sensoriel illusionné ou le cerveau : toujours est-il qu'ils ont précisément pour résultat de détruire ou de mutiler la personnalité, et d'altérer la correspondance organique des états de conscience et des stimulants externes. Selon des physiologistes célèbres, l'hallucination supprime, du moins momentanément, la subordination des multiples consciences subordonnées dans l'être sain au centre supérieur et dont les tonalités spéciales sont comme absorbées et fusionnées dans l'état le plus intense. D'après M. Ribot, l'unité du moi est la « coordination d'un certain nombre d'états sans cesse renaissants ». L'explication admise, il ne serait pas moins nécessaire de reconnaître dans la colonie des monades un principe de conscience générale un et simple, se développant peut-être « du point initial au point terminal », mais irréductible, cependant, aux conditions de l'atomicité matérielle. Dans ses facteurs élémentaires, l'unité de conscience est un problème physiologique : c'est un problème mixte, mais excellemment psychologique, en son stade supérieur. Vraisemblablement, la biologie pourra un jour expliquer la genèse des organismes et la subordination des centres conscients. Elle ne rendrait point compte pour cela de l'unité synthétique de l'aperception. Celle-ci est le fait d'une force distincte : de l'esprit, de l'âme.

D'après M. James Sully, les illusions de la conscience se rapporteraient à la perception externe, à la perception inté-

[1] *Désordres généraux de la mémoire.* Rev. phil., août 1880.

rieure, à la mémoire, à la persuasion ou à la croyance. Des illusions sensorielles, les unes seraient passives et résulteraient des limites de la capacité de sentir, comme les images consécutives, les saveurs, les odeurs absorbantes, ou des perturbations dans la qualité de la sensation et de l'action troublante du milieu, comme dans les cas nombreux d'illusion spatiale; les autres seraient de nature active, et constitueraient les hallucinations proprement dites. Les illusions du sens intime se rattacheraient à une appréciation fausse des conditions multiples de la vie intellectuelle et morale dans chaque individu, selon les préjugés héréditaires ou acquis, les habitudes et les influences du dehors. Les illusions de la mémoire comprendraient les souvenirs faux ou faussés par les complexes influences de l'organisme physique, de l'existence personnelle, ancestrale et sociale. Enfin les illusions de la raison ou de la croyance seraient dues à la représentation défectueuse des conditions objectives dans l'esprit, de la part des observateurs immédiats, des témoins de seconde instance ou de la part de leurs ascendants. — On le voit, M. James Sully introduit, dans une large mesure, l'hérédité physique comme facteur de l'illusion mentale; et M. Th. Ribot observe très justement qu'en cela il a donné en quelque façon une traduction scientifique de l'hypothèse platonicienne de la préexistence des âmes. Seulement, et c'est là ce qui nous intéresserait surtout en cette étude remarquable, M. James Sully conclut, à peu près dans les termes où nous l'avons fait nous-même, que les illusions, en dépit de leur fréquence, ne peuvent porter préjudice à la certitude de nos connaissances. La doctrine évolutionniste voit dans la science vraie la correspondance des rapports physiques et les rapports psychiques : or, de tout temps, les représentants d'élite de l'espèce humaine les mieux armés dans la lutte pour la vie furent, nécessairement, ceux-là auxquels il a été donné de réaliser cette correspondance. L'« illusion » n'a jamais envahi la majorité de notre espèce, car à ce compte celle-ci eût péri comme tous les groupes mal constitués. Les facteurs objectifs de la connaissance ont dû s'associer à ses conditions subjectives, et l'erreur, envisagée dans l'espèce

humaine et dans le domaine des vérités essentielles, doit être regardée comme une quantité négligeable. — M. James Sully ne prête pas à cette conséquence la portée d'une vérité scientifiquement démontrée; il se défend de descendre sur le terrain philosophique et n'entend énoncer que des groupes de faits observables. Mais ce terrain est précisément le nôtre : au nom du principe de détermination et d'ordre immanent que nous avons inscrit à la base de la science positive et de l'analyse spéculative, nous revendiquerions la certitude pour le corollaire final des études du psychologue anglais, si remarquable déjà chez un penseur de son école.

Nous l'avons vu antérieurement : au point vue physiologique, toute sensation implique impression des organes périphériques et réaction du cerveau; au point de vue psychologique, elle emporte association de sensations et d'images ou de représentations, comme parlent les Allemands. L'auteur de l'étude la plus approfondie sur ce sujet, M. le D[r] A. Binet, compare la perception sensorielle à « un réflexe dans la période centrifuge, lequel, au lieu de se manifester au dehors par des mouvements, se dépenserait à l'intérieur en éveillant des associations d'idées ».

M. Binet rappelle à cette occasion l'expérience célèbre de M. Delbœuf [1]. Il signale les cas pathologiques de la cécité verbale ou graphique, en laquelle un malade ne peut relire son écriture, de la cécité des images de la vue amenant l'oubli des choses et des personnes déjà vues et de sa propre figure. Le savant praticien conclut de ces observations que la perception est un acte psycho-sensoriel, en lequel l'esprit soude aux impressions des images ou des idées d'ordre sensible. Les images mentales ne sont pas accompagnées de l'excitation des points périphériques du système nerveux : toutefois, leur siège est également le cerveau. Il y a donc en nous une disposition assez naturelle à confondre la sensation avec l'image. — A l'état normal, l'esprit rectifie ces illusions par sa dialectique inconsciente, mais dès qu'il néglige de contrôler l'image, la repré-

[1] Voir plus haut, p. 209.

sentation par sa cause extérieure, il devient aisément le jouet de perceptions hallucinatoires. Les éléments de celles-ci sont, en général, les dispositions et les idées ordinaires du malade ou de l'aliéné, son milieu, ses habitudes présentes et passées. La faculté de reproduire les images ou de *visualiser* diffère chez les divers individus. Ces reproductions atteignent parfois le relief des choses réelles. Elles peuvent influencer tous les sens. Tantôt elles seraient de nature sensible, tantôt de condition intellectuelle, comme on le constate dans la forme idéale prêtée aux *voix* par certains patients. Elles peuvent affecter les deux organes du sens de la vue ou de l'ouïe, ou se borner à l'un d'eux. Dans un cas rappelé par M. Binet, d'après le Dr Max Simon, le malade apercevait d'un œil « l'intérieur d'une maison d'assez triste apparence, de l'autre et en même temps, il voyait un jardin rempli de fleurs ». Selon quelques aliénistes, comme Esquirol, l'hallucination crée son objet dans sa totalité : l'illusion n'en diffère que par ce qu'elle interprète mal une impression réelle de la sensibilité. M. Binet observe là-dessus que la différence serait uniquement dans le point d'origine.

Toutefois, l'illusion affecterait d'ordinaire la condition bilatérale : l'hallucination serait presque toujours unilatérale. L'occlusion des paupières, l'apposition d'un bandeau, l'interposition d'un écran, d'un miroir, d'un prisme, d'une lampe, d'une lorgnette, déterminent dans l'objet imaginaire de la perception les modifications, les déviations, les dédoublements correspondants, selon le rythme de la perception ordinaire. Nous avons relevé antérieurement la régularité relative de ces processus. Dans les illusions hypnagogiques précédant le sommeil, si bien décrites par M. A. Maury ; dans les apparitions hypnotiques, cette correspondance persévère unanimement. M. A. Binet a mis ce point en lumière sur la foi d'expériences délicates et presque toutes décisives. Ce savant note qu'avec le microscope l'image hallucinatoire grandit, mais l'hypnotique n'y signale jamais des détails inaccessibles à la vue. Ce qu'il convient à présent de relever, c'est l'élément psychique, suprasensible, qui s'y découvre, d'après les meilleurs juges, aussi bien que dans la

sensation proprement dite. La mémoire de la perception suggérée survit parfois très longtemps; et M. Binet signale, à ce sujet, la persistance des souvenirs après l'hypnose, fait longtemps nié et que, le premier, croyons-nous, M. Delbœuf a établi dans ses recherches si curieuses sur l'hypnotisation. L'apparition renaît, d'après M. Binet, si l'on désigne au patient le lieu fixé à l'objet pendant l'accès. Bien plus, des traces partielles de la représentation continuent parfois d'affecter l'hypnotisé après le réveil. *L'illusion de l'attente*, comme l'appelle M. James Sully, la provocation de l'hallucination par la suggestion verbale; et, avec cela, les points de localisation fixés à l'image, représentent la base sensible et objective de la perception [1]. « L'hallucination, conclut M. A. Binet, est une perception déséquilibrée, dans laquelle l'élément idéal, l'image, a

[1] On a coutume d'opposer à ce genre d'expériences l'exception banale de la simulation. Voici en quels termes, après M. Charcot (*Maladies du système nerveux*, t. III, p. 20), M. Binet répond à ce grief des maîtres routiniers, en ajoutant que la suggestion inconsciente est autrement redoutable que la simulation : « Chacune de nos expériences porte avec elle la preuve de sa véracité. Quand le prisme est placé devant l'œil d'un de nos sujets, celui-ci ne peut savoir dans quelle direction on tourne l'angle réfringent; il ne connaît pas davantage les propriétés du prisme. Or, si c'était un simulateur, il faudrait qu'il combinât exactement ces deux notions l'une avec l'autre, pour pouvoir déterminer exactement la déviation de l'image hallucinatoire. Quand on se sert de la lorgnette, on peut empêcher complètement le sujet de savoir si c'est l'oculaire ou l'objectif qui est en face de son œil; cependant ses réponses sont toujours justes. Le prisme mis à plat sur un carton portant un portrait imaginaire, détermine dans l'image sous-jacente des modifications que des personnes instruites ignorent généralement avant de les avoir constatées; cependant le sujet n'hésite point à décrire ces modifications, et on ne le trouve jamais en défaut. Enfin, s'il est assez connu que le miroir produit des images symétriques, cette symétrie donne lieu à des phénomènes très complexes, lorsqu'on fait réfléchir dans le miroir une feuille de papier couverte de caractères écrits, et que de plus on renverse la feuille suivant ses bords. Y a-t-il beaucoup de personnes qui, sachant que l'écriture est vue dans le miroir, renversée de gauche à droite, se rendent compte que lorsqu'on renverse la feuille

subi une hypertrophie énorme et monstrueuse, tandis que l'élément sensoriel se trouve presque réduit à rien [1]. »

De l'avis du psychologue qui, de nos jours, a le mieux approfondi les bases physiques de la personnalité, la multiplication des consciences à retour périodique, l'existence d'hallucinations simultanées, impliqueraient l'autonomie et l'indépendance relative des deux hémisphères cérébraux. Coordonnés dans une synergie commune à l'état normal, ils fonctionnent chacun pour son compte en ces situations morbides. L'un peut rester sain, quand l'autre est malade.

écrite, l'écriture réfléchie est renversée de haut en bas, mais cesse d'être renversée de gauche à droite? L'hypnotique se joue de toutes ces difficultés, qui évidemment n'existent pas pour lui, car il *voit* et n'a pas besoin de raisonner.

Faut-il encore ajouter que toutes nos expériences ont été répétées un grand nombre de fois, et dans un grand nombre de séances? Faut-il, enfin, faire remarquer que ces mêmes expériences concordent entre elles, et se réunissent toutes dans une formule unique : l'objet imaginaire est perçu dans les mêmes conditions qu'un objet réel? Il n'y a rien là qui ressemble à l'incohérence ordinaire des créations de la fantaisie. Il serait abusif d'insister plus longtemps. La crainte de la simulation est un épouvantail pour les hommes de cabinet qui ne connaissent l'hypnotisme que par ouï-dire. Lorsqu'on est en présence des malades, on parvient facilement à s'entourer de mesures de précaution qui excluent la supercherie. Nous pouvons donc entreprendre d'interpréter les phénomènes que l'expérimentation nous a fait connaître, sans craindre de perdre notre temps à étudier une suite de mensonges et de fourberies. » — *Loc. cit.*, pp. 490-491.

[1] REV. PHILOS., *L'hallucination*. 1884, nos d'avril-mai. — L'habile expérimentateur signale l'état encore précaire des observations actuelles sur la présente matière, et il ajoute : « Ce qu'on voudrait saisir, c'est moins la forme particulière que prend l'hallucination que les conditions dans lesquelles elle se développe : telle hallucination est-elle supprimée par la fermeture d'un seul œil ou des deux yeux? A-t-elle toujours la même localisation dans l'espace? Est-elle empêchée par l'interposition d'un corps opaque? Suit-elle le mouvement du regard? Les observations sont la plupart du temps muettes sur ces questions intéressantes. » (*L. c.*) — Cf. J. DELBŒUF, *Une hallucination à l'état normal et conscient*. REV. PHILOS., novembre 1885.

Très ingénieusement M. Ribot a défini cette condition : « c'est une sorte de manichéisme physiologique ». Il rappelle que l'état de conscience prépondérant passe naturellement au premier plan et produit une sensation exclusive. Plusieurs tonalités conscientes peuvent de la sorte se succéder avec une rapidité extrême, sinon dans une juxtaposition simultanée. D'après Hamilton, l'homme pourrait présenter jusqu'à six impressions de suite, et Wundt en admettrait jusqu'à douze. Ces coexistences n'empêchent pas l'unité fondamentale de la conscience [1].

[1] Cf. GALICIER, *La conscience du moi*. REVUE PHILOSOPH., juillet 1887. Cet observateur note, à propos d'un cas typique de la multiplication de la personnalité survenue à un homme de soixante-huit ans, à la suite de la cicatrisation d'un anthrax, qu'il s'agissait, dans l'espèce, de constater : « 1° si ce malade avait conservé la conscience du moi ordinaire ou à localisation cérébrale ; 2° si l'*autre*, dans lequel il se croyait transformé, s'ajoutait à son moi ou le remplaçait ; 3° si l'*autre* était donné comme un phénomène de conscience identique au moi ordinaire dans sa formation psychologique ou comme simple idée, pure croyance. Ma première question fut celle-ci : pendant que vous aviez l'idée d'être un autre, n'aviez-vous plus la conscience d'être vous-même? ne saviez-vous plus être vous, le vous d'autrefois ou d'avant, lorsque vous disiez « non, ce n'est pas moi qui suis ici »? Il répondit : « Je savais bien qu'au fond c'était toujours moi, mais je croyais être dans le corps d'un autre ». — Le premier problème est résolu : ce malade avait conservé la conscience du moi, du moi ordinaire ou à localisation cérébrale. Le second problème est du même coup résolu : l'*autre* ne détruisait pas le moi, ne le remplaçait pas, il s'y ajoutait. Ce malade conservait l'unité de sa conscience sensitive et l'unité de sa conscience intellectuelle à localisation cérébrale, variable seulement dans son intensité comme phénomène de conscience du maximum au minimum; mais dans certaines conditions, par un écart de l'imagination et une erreur d'association, il concevait qu'il était devenu un autre, non un autre en tant que moi, car le moi proprement dit en tant que donné par la conscience cérébrale n'était pas atteint, mais un autre comme ajouté au moi, conception formée par l'association en groupe unitaire des sensations périphériques éprouvées et des idées bizarres qui lui traversaient l'imagination, croyance subjective ajoutée à la croyance objective et persistante du moi cérébral, véritable sophisme de l'esprit.

La formule psychologique qui me paraît l'expression exacte de l'analyse

Les cas de multiplication de la mémoire ou de la personnalité avec ou sans survivance des souvenirs antérieurs; l'alternance des mémoires diverses avec les états physiques sous lesquels elles se sont constituées à l'origine; les exemples relativement rares des transformations idéales de la personnalité, comme dans la lycanthropie, la zoanthropie, les changements imaginaires de sexe non provoqués par quelque cause organique; les personnalités imposées dans le somnambulisme artificiel et l'hypnose; la substitution d'une personnalité nouvelle à une autre; l'envahissement momentané de la personnalité par une série de sensations antagonistes : tous ces événements dont l'étude patiente est l'honneur de notre génération, ne sont donc pas opposés à l'unité définitive du moi.

La science ne permet pas jusqu'ici de fixer la date de l'apparition de l'individualité consciente : elle n'autorise pas davantage à dénier une conscience rudimentaire ou d'irritabilité aux ani-

de ces deux observations est celle-ci : 1° modification primitive et nerveuse dans le rapport entre les sensations périphériques et la conscience du moi en forme cérébrale; 2° production consécutive d'un phénomène intellectuel d'association et de croyance en rapport avec cette modification de la condition sensitive; 3° correction par les idées acquises de la mémoire des données de cette association.

Ces deux observations me paraissent avoir de nombreux points de contact avec celles du Dr Krishaber rapportées par M. Taine dans le numéro de mars 1876 de la *Revue philosophique,* pages 289 à 294. J'y renvoie le lecteur pour éviter de longues citations, me contentant de signaler à titre de résumé les phénomènes principaux communs à ces observations et aux miennes. On y remarquera que les malades croyaient que leurs membres ne leur appartenaient plus, d'où grand étonnement; que leur corps n'était plus à eux, qu'il était un autre, d'où croyances consécutives diverses et plus ou moins bizarres; qu'ils se figuraient parfois être ailleurs ou isolés du monde extérieur; cependant ils n'étaient jamais dupes de ces illusions dont ils souffraient beaucoup. M. Taine divise en deux phases la situation psychologique de ces malades : dans la première ils disent : je ne suis pas, je ne suis plus; dans la seconde : je suis un autre. » — On lirait aussi la curieuse note des Drs Burot et Bourru sur les huit personnalités différentes d'un jeune garçon hystéro-épileptique, *Ibid.*, janvier 1886.

malcules inférieurs, avec leurs processus indistincts et confus de nutrition, de génération, de mouvement.

Mais déjà chez les représentants de la vie coloniale, les éponges, les bryozoaires, les polypes, chez certains groupes d'ascidies, les syphonophores, les étoiles de mer, les botryles, MM. Perrier et Ribot signalent la présence de consciences spécialisées dans des organes particuliers et leur subordination à la conscience générale du vivant. Dans cette forme commune, ce dernier savant verrait le premier germe de la personnalité complète, définitive. La perfection de l'individualité psychique croît avec l'évolution progressive du système nerveux : elle est dans un parallélisme constant avec l'individualité physiologique. A ne tenir compte que de ce rapport de correspondance, on pourrait appeler la conscience une *fonction*, avec M. Ribot. Mais on ne devrait pas s'arrêter à cette considération exclusive. La perception inconsciente apparaîtra toujours à un juge impartial comme un phénomène irréductible aux seules conditions physiologiques, dans leur déterminisme matériel. Comme le pense M. Ribot, très probablement dans l'homme lui-même, les états de conscience s'intégreraient selon un rythme progressif depuis le vague sentiment de l'organisme corporel et psychique, à travers les sensations des viscères et des centres nerveux correspondants, fort mal délimités encore, puis dans la moelle avec ses ganglions, dans le bulbe, avec ses centres, le mésencéphale, les corps striés et la couche optique où les impressions s'élaboreraient en sensations et en mouvements, enfin dans la capsule interne avec ses fibres motrices et sensitives, et dans les hémisphères cérébraux avec leurs commissures sans nombre et leurs localisations. Il serait erroné, observe le psychologue dont nous résumons les vues, de se représenter la personnalité *physique* comme « un point central » d'où tout rayonne et où tout aboutit : il faut se la figurer » comme un lacis prodigieusement enchevêtré et inextricable, » où l'histologie, l'anatomie et la psychologie s'égarent à chaque instant. »

On resterait, pourtant, dans l'esprit de la science positive an

signalant une fois de plus l'incapacité de tous ces facteurs d'engendrer un seul fait de représentation consciente ou d'aperception, sans l'intervention d'une force immatérielle, qu'on serait amené forcément à s'imaginer sous le symbole d'une l'énergie centrale et réductrice de toutes les consciences subordonnées à l'unité. Sans doute, cette force ne serait pas posée dès le début comme immuable : sa sphère s'agrandirait de toutes les consciences disséminées et partielles dont elle constitue, la réduction suprême et distincte. *La marque personnelle* n'est pas ajoutée, *mais incluse*, dirait-on avec M. Ribot. On ajouterait avec ce maître : elle fait partie de l'événement, elle résulte de ses conditions physiologiques, avec cette restriction qu'elle résulte en partie de ces conditions, mais qu'elle est le fait de la force simple et spirituelle qui régit ces conditions dans la personne humaine, synthèse de l'organisme et de l'esprit. M. Ribot reproche en toute justice à Stuart Mill de faire de la « pure idéologie » dans ses recherches sur la conscience. On dirait peut-être, avec quelque raison, que le savant critique de la personnalité fait de la pure biologie, ou, du moins, qu'il s'y confine à l'excès. Mais ce n'est là, croyons-nous, qu'un procédé : avec quelque coquetterie plutôt, M. Ribot se refuse à scruter cet aspect du problème. En philosophie, on ne peut s'en désintéresser.

Accordons aux physiologistes que l'unité du moi n'est pas celle de « l'entité une et indivise » de certains spiritualistes, mais « la coordination d'un certain nombre d'états sans cesse renaissants », et que, en sa période originelle, « cette unité ne va pas de haut en bas, mais de bas en haut, qu'elle n'est pas un point initial, mais un point terminal ». — On a pu se convaincre par toute la suite de cette étude que nous faisons la part aussi grande que les faits l'exigent aux conditions organiques, indispensable appui des fonctions mentales. La nécessité d'une force distincte des stimulations musculaires, viscérales et nerveuses, ne s'en accuse pas moins, si l'on tient à rendre complètement compte du phénomène de l'aperception, ou, si l'on préfère ainsi parler, de la coordination normale des

multiples états dont le moi est la résultante définitive. — Nous reconnaissons que ce consensus de la conscience est un problème biologique, en ce sens qu'il appartient à la biologie d'expliquer la genèse des conditions organiques de la personnalité. On avouerait que « l'interprétation psychologique ne peut que la suivre »; en philosophie sérieuse, elle doit la suivre.

Ces considérations ne sont nullement en désaccord avec les thèses d'Aristote et des Docteurs. Ceux-ci ne sont pas plus responsables des exagérations de Descartes et de Leibnitz, des vues mystiques des ontologistes, que des théorèmes abstraits et des vaines définitions des logiciens formalistes et des spéculatifs transcendants.

L'étude du fonctionnement des organes sensoriels, des faits du rêve, de la suggestion et des actions liées par voie d'association aux divers mouvements réels ou imaginés, notamment à des mouvements et à des situations qui ne doivent se produire qu'à longue échéance; l'analyse détaillée des cas de dédoublement et de multiplication de la personnalité, de désagrégation morbide de la mémoire, d'aboulie ou de perte de la volonté et de perte du sentiment du moi; les lois des mouvements inconscients, des hallucinations; les renseignements demandés à l'observation des divers tempéraments et des coutumes des diverses races humaines, en leurs stades progressifs d'évolution, ou la psychologie éthologique et ethnologique; les références recueillies grâce à l'étude des animaux ou la psychologie comparée; les informations obtenues par l'examen des enfants, des névropathes et des aliénés ou la psychologie infantile et morbide : ce seraient là les matières principales dont l'investigation se rattacherait désormais, par un lien indissoluble, aux événements d'observation interne. Nous ne pouvons que les indiquer ici. Leur étude ultérieure appartient aux départements spéciaux de la psychologie. Nous avons simplement voulu rappeler ces voies définitivement ouvertes à la science philosophique par nos contemporains : mieux que tout ce qu'on pourrait dire là-dessus, elles décèlent la nature éminemment

objective du domaine nouveau réservé désormais aux explorations des penseurs [1].

La psychophysiologie tient à juste titre que les diverses parties de l'organisme servent d'excitateurs de la sensibilité nerveuse et ganglionnaire, et stimulent de manière ou d'autre l'activité consciente. Ce serait s'égarer, toutefois, que de transporter aux centres physiologiques, aux cellules et aux fibres nerveuses, ou au centre principal, le phénomène de perception localisatrice : ce dernier reste le fait de l'esprit. Avec raison l'on opinerait avec M. A. De Bon que « l'illusion d'optique commune aux physiologistes, quand ils parlent psychologie, est de prétendre se représenter chaque fonction, chaque acte ou opération de l'âme sont des formes sensibles, comme l'envers des fonctions nerveuses. » Ce critique formule, au fond, l'enseignement des scolastiques lorsqu'il ajoute : « Mon corps est simplement l'organe ou l'instrument de la sensibilité; mais ce n'est pas plus la main qui sent que ce n'est l'œil qui voit : c'est le moi. » Rien n'empêche de voir dans les cellules et les fibres nerveuses des centres à la fois physiologiques et psychiques, informés par l'âme [2]. Les centres sont coprincipes de sensation; ils élaborent les impressions extérieures : l'organisme n'est pas le terme ou l'objet de la sensation, mais il en est le coefficient, et même le premier coefficient dans l'ordre d'évolution des énergies physiques concourant à la perception. La sensation est « l'acte du composé ».

L'attribut constitutif de l'âme a été souvent appelé « la force

[1] Sur ces diverses matières, comme recueil d'informations et d'hypothèses, on consulterait avec le plus de fruit la dernière édition de la *Psychologie physiologique* de Wundt.

[2] Cf. l'important travail de M. A. DEBON, *Les localisations psychologiques*. REV. PHIL., août 1880. — L'auteur y critique l'œuvre du Dr STRICKER, *Studien über das Bewusstsein*. Vienne, Braumuller, 1879. — FONTAINE, *De la sensation*, p. 24. — BEWAN LEWIS, *Les localisations cérébrales et la théorie de l'évolution*. REV. PHILOS., décembre 1883. — BEAUNIS, *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et la physiologie des nerfs*. Paris, Baillière 1884. — Voir p. 502, note.

motrice », dans le sens élevé de ces termes. De fait, l'énergie en action continue dans les organes, et imprimant à ceux-ci les mouvements spéciaux avec les fonctions propres de la vie, aux divers degrés de l'activité végétale, animale, psychique, serait bien le symbole de la force motrice et l'effet de l'action de l'âme, dans ces différents stades de l'existence. « Cette force, dit excellemment M. Chauffard, n'est pas le mouvement, mais la cause du mouvement, ce qui n'est pas la même chose. Si la force n'était que le mouvement lui-même, l'âme identifiée avec la force ne serait pas autre chose que le mouvement, et elle se confondrait avec le mouvement universel, avec la causalité physique. Si toute force produit du mouvement, si toute force est motrice, sinon elle ne serait pas une force, ce n'est pas à dire qu'elle ne produise pas du mouvement dans des conditions déterminées et pour un certain but, ni qu'elle ne possède pas certains attributs propres, comme, par exemple, la spontanéité et la conscience. Que nous méditions, que nous sentions, de même que lorsque nous voulons et agissons, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes autrement que comme cause ou comme force toujours agissante. Le mouvement que produit l'âme, elle le produit spontanément et même volontairement, et non pas mécaniquement; elle en a conscience, elle en est maîtresse. Cela ne suffit-il pas pour assurer son individualité et pour empêcher qu'elle ne se confonde avec les autres forces de l'univers, bien qu'elle produise, comme elles, du mouvement, et bien que l'énergie motrice soit leur essence commune ? [1] »

Tous les psychologues en ont fait l'observation, les actes vraiment humains sont volontaires ou procèdent de notre volonté, éclairée par l'intelligence, à la différence des opérations fatales de l'organisme corporel. En ce sens, les actions volontaires s'opposent aux actes contraints. L'acte libre est, en

[1] *Revue philos.*, février 1879. Étude sur le livre de M. CHAUFFARD, *La vie.* — A un point de vue opposé, voir la critique très habile de M. Dastre, *Ibid.*, t. VI, octobre suiv.

outre, réalisé en vertu de la détermination personnelle de l'agent : il emporte l'exclusion de toute impulsion nécessitante et unilatérale. Dans le langage classique, on a appelé cette autonomie liberté d'indifférence ou d'élection, et aussi libre arbitre.

Les péripatéticiens relevaient déjà chez l'animal la spontanéité de certaines démarches spontanées d'ordre sensible. Ils donnaient excellemment le nom d'actions libres aux opérations accomplies par l'homme à la suite d'un choix exercé entre des alternatives diverses, consécutivement à un jugement établissant la non-contraignance de chacune d'elles. — En réalité, la source, la racine de la liberté d'action est avant tout l'autonomie du jugement dans la sphère des volitions pratiques de chaque individu. De fait, la fin dernière des actes humains est le bien en soi ou la félicité dans son concept tout à fait général. D'autre part, d'elles-mêmes, les choses contingentes et bornées n'offrent pas de connexion nécessaire avec ce bien absolu, même au point de vue individuel. Dès lors l'esprit jugera qu'entre la fin dernière des actes humains et la volition de ces objets n'existe pas de relation intrinsèquement nécessaire : à l'égard de chacun d'eux, la raison prononce que la volonté reste capable de les vouloir ou de ne les vouloir point, de choisir leur contraire, de leur en préférer quelqu'autre ou, enfin, de différer leur poursuite [1]. — Dans la puissance arbitrale d'agir ou de s'abstenir et de différer l'acte, de s'incliner vers tel objet ou vers tel autre, se trouverait l'essence de la liberté humaine. Cette dernière ne tombe pas, encore une fois, sur le bien considéré dans son amplitude adéquate ou dans son infinitude virtuelle, comme parlent certains scolastiques. En vertu de son excellence, celui-ci est l'objet ultime de la volonté, comme le vrai en général est l'objet de l'intelligence. En ce sens le bonheur et ses conditions nécessaires constituent la fin au moins implicite de toutes nos

[1] La première est dite liberté de contradiction; la seconde, liberté de contrariété; la troisième, de spécification; la quatrième serait la liberté de dilation.

démarches. La liberté élective tombe seulement sur les actes et les objets particuliers et contingents qui ne présentent pas une connexité essentielle avec la félicité humaine [1]. Elle n'affecte pas directement les jugements de la raison pratique, se prononçant sur la moralité des actions, bien moins encore la réalisation de celles-ci, comme le voulait Locke. La raison obéit à des lois nécessaires; son exercice normal précède les actes de la volonté. Mais, de soi, la liberté n'implique pas non plus la faculté de se décider entre les objets moralement bons ou mauvais : choix qui suppose la défaillance du jugement et de la volonté [2]. — Dans tous ces processus, le réciproque rapport des facultés d'intelligence et d'action est manifeste. Les Docteurs scolastiques l'avaient mis en une lumière éclatante, préludant en cela aux ingénieuses remarques des penseurs modernes, notamment des Écossais.

Que la volonté humaine est intrinsèquement libre à l'égard des innombrables biens ou objets et actes particuliers, c'est déjà évident. Le rapport actuel de ceux-ci avec la fin universelle de nos opérations, avec le bien dans son concept adéquat, n'est pas nécessaire. Notre faculté appétitive ne peut donc être déterminée d'une façon absolue à les vouloir. Même dans le cercle des fins spéciales, qu'elles soient d'ordre sensible ou d'ordre immatériel, il reste toujours place pour chacun à des choix multiples, tout au moins à la suspension actuelle de la volition intérieure. La raison recommande ou désapprouve les actes prévus; la volonté n'est pas pour cela déterminée passivement à se plier à ce verdict. Elle l'accepte ou le repousse par son assentiment propre et voulu. La cause libre reste capable d'agir ou de ne pas agir, en présence de toutes les conditions prérequises à l'action.

Toutefois, à notre sens, une réflexion importante veut être faite ici. L'intercalation du temps, dans notre poursuite des

[1] Cf. D. THOMAS, I q. 83, a. 1 et 2; a. 3.

[2] Les théologiens, notamment, ont nommé cette forme de liberté abusive la liberté des contraires ou de contrariété éthique.

biens particuliers, ne devrait pas être considérée uniquement comme une condition mécanique [1]. Il serait nécessaire de l'envisager en sa totalité. Comme telle, elle emporterait avant tout la direction et la résolution de la volonté, se tournant, selon les cas, vers un objet différent, ou bien, d'après l'expérience préalable du passé, se plaçant dans des conditions physiques et éthiques différentes de celles que susciterait la recherche présente de tel bien particulier, et déterminant, au moins avec une nécessité morale et réelle, tel état interne correspondant. — Si me voilà en colère, demande à ce propos M. Fouillée, m'est-il loisible d'intercaler le temps entre ce sentiment violent et l'explosion de mon courroux? Peut-être le pouvez-vous, répondrions-nous. Mais en tout cas, il vous est très souvent loisible d'éviter les occasions prochaines de cet emportement. Or, une seule modification volontaire de ce conflit de circonstances serait possible, que la liberté resterait démontrée. Les images, les idées sont des forces motrices : en ce sens, la pensée du temps, la résolution volontaire de *temporiser*, évoque une série, souvent inconsciente, de mouvements inhibitoires dont l'*éloignement de l'occasion* est le terme. La « résistance détruite », la « série de résistances brisées », dont M. Delbœuf fait le symbole du *temps*, seraient le corrélat physique de la délibération volontaire et autonome, à laquelle appartient en propre l'hégémonie définitive de la vie morale.

Cette conclusion garde toute sa valeur, bien que l'universalité essentielle de la volonté et de la raison revête dans les cas particuliers une forme concrète, et contracte, par ce fait même, une relation actuelle avec telle ou telle détermination individuelle, comme l'ont très bien noté contre certains péripatéticiens excessifs S. Bonaventure et Duns Scot. L'intellect prononce, encore une fois, qu'entre la fin universelle, enveloppée dans les vues spéciales, et les actes particuliers, il n'y a pas de connexité intrinsèque et nécessaire. L'homme peut donc suspendre ou diversifier ses actes individuels. En fin de compte,

[1] Cf. REV. PHILOS. *Les expériences en faveur de la liberté.* Décembre, 1882.

c'est à cette considération que reviennent les distinctions souvent subtiles, profondes quelquefois, dont certains moralistes modernes ont surchargé la présente démonstration. Le choix de la volonté finie et défaillante peut être moralement mauvais : il n'est imputable que parce que l'homme l'a réalisé librement, et qu'il aurait pu s'en abstenir [1].

La raison pratique est la faculté qui décrète la nature bonne ou mauvaise des actes humains, dans leur rapport actuel avec la fin et la destinée de notre espèce. — Mais ce serait se perdre dans un intellectualisme erroné que de se refuser à reconnaître à l'esprit une sympathie spontanée à l'égard des démarches conformes à sa nature. Par l'organe d'Adam Smith, puis de Shaftesbury, de Hutcheson, de Jacobi, de Lamennais, de Mac-Kintosh, l'ancienne école anglaise et l'école traditionnaliste ont abusé de « l'attrait moral » : elles ont fait de celui-ci une sorte d'impulsion aveugle, distincte de la raison et de la volonté, une de ces puissances occultes dont les formalistes de la décadence scolastique ont à l'envi encombré leur logique, leur psychologie, leur métaphysique. Très justement Th. Jouffroy s'en est plaint avec vivacité, non sans quelque obscurité aussi, dans sa critique du sentimentalisme [2]. Ce n'est pas de l'instinct que dérivent les actes moraux : ils émanent à la fois du fond intime de l'intelligence et de la volonté. Seulement, comme l'enseigne formellement S. Thomas, chaque faculté s'incline d'elle-même à son acte propre, et porte par

[1] Cf. Tarini, *Institutiones Logicæ, Metaphysicæ, Ethicæ.* Juxta philosophiam S. Thomæ, 2ª Ed. Bugellæ, pp. 381, 399. L'investigation de la liberté divine concerne les théologiens. Voir au chapitre suivant.

[2] *Cours de droit naturel,* 19e leçon. La critique de Jouffroy établit avec bonheur le tort des sentimentalistes d'avoir imaginé un sens moral distinct de l'intelligence et de la volonté, et dominant d'une manière fatale ces facultés. D'autre part, le sagace dialecticien néglige à l'excès, à la mode des intellectualistes, le facteur spontané, la tendance primitive de chaque faculté vers son objet propre, mis dans une si admirable lumière par Aristote et surtout par S. Thomas. Toute la démonstration de Jouffroy est émasculée par ce défaut mortel, commun à presque toutes ses théories.

conséquent en elle une tendance primitive vers ce dernier. De quelque nom qu'on appelle cette tendance, elle constitue l'élément spontané de l'activité interne, des jugements de la raison aussi bien que des impulsions volontaires [1]. Mais cette aspiration ne revêt le caractère de la nécessité qu'à l'égard du bien et de la félicité en soi. Vers les autres objets, elle se porte d'un mouvement électif, capable de préférence et de temporisation.

L'acte libre ne doit pas être confondu avec un acte arbitraire, avec un phénomène fortuit, sans causes et sans motifs déterminants. Il n'emporte nullement un fait sans cause suffisante, une sorte de création de l'action, de production ou de direction purement capricieuse des énergies organiques et psychiques. Le terme de liberté d'indifférence a pu parfois donner le change là-dessus. L'être fini a la faculté de soumettre à l'examen attentif, à la discussion de sa raison et au verdict de sa conscience ses opérations multiples : il peut aussi conformer uniquement celles-ci aux suggestions de l'émotivité, de l'imagination et des concupiscences égoïstes. Même après délibération, il garde la puissance d'accorder la prépondérance aux mobiles supérieurs ou bien à la passion et aux ambitions perverses et de suivre *la ligne de moindre résistance,* comme parle M. James. En maints cas, il peut différer l'acte, au vœu de la raison et du bien, ou précipiter ses démarches au gré du vertige des sens et des pensées déréglées. Enfin, entre des objets d'égale excellence, le volonté peut se décider à son choix, en vertu de motifs personnels qui sont la raison suffisante de l'élection.

Sur le mode intime de la fonction libre de la volonté, nous croyons que la psychologie n'a pas encore la possibilité de

[1] C'est en ce sens que nous avons plus haut (p. 125 sqq.) défini la loi des tendances spontanées de chaque faculté psychique, d'après Aristote et S. Thomas, d'après la nature surtout. — Parmi les textes rappelés à cette occasion, il nous suffira de signaler celui-ci : « Unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem ad aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens *naturali appetitu.* — 1ª, q. 80, a. 1 ad 3m.

se prononcer avec assurance. En ce point, les fatalistes se heurteront toujours au sentiment, à l'intuition consciente de l'autonomie du choix, en des conjonctures très nombreuses. Toujours, aussi, ils paraîtront triompher en se réclamant de l'impuissance réelle du sujet à se décider de fait, en des circonstances multiples, contrairement à son inclination dominante : ce qui réduirait énormément la portée de l'indéterminisme et semblerait la circonscrire aux cas où l'organisme et le tempérament ne seraient sollicités par la volonté que dans le sens de leur sympathie prépondérante. En ce débat, les preuves tirées de la persuasion de la liberté, de l'idée de moralité donnant d'elle-même l'investiture de la liberté, ne seront jamais acceptées par des esprits sévères, comme suffisantes par elles seules.

Ainsi que l'a montré, le premier, M. Delbœuf, le signe, le critère matériel de la liberté, envisagée dans les manifestations physiques, serait bien la *discontinuité* de ceux-ci. L'interruption manifeste et la direction hétérogène d'un mouvement engendre l'idée d'un moteur affranchi des lois du déterminisme, ou du moins d'un artiste auquel un mécanisme présentant des impulsions en apparence automotrices doit sa construction. Des mathématiciens autorisés ont tâché, en ces derniers temps, d'établir la capacité des êtres spirituels de modifier la direction ou le point d'application des forces de l'organisme. A cet égard, les tentatives de M. Boussinesq, de la Faculté des sciences de Lille, et celles de M. de Saint-Venant, ont provoqué, comme elles le méritaient, la vive attention des savants [1].

[1] M. Delbœuf a résumé en ces termes les vues de ces penseurs : « Si l'on se donne un point mobile mû par une force initiale et attiré par un centre fixe d'attraction, on sait que la trajectoire de ce point sera une section conique décrite autour de ce centre comme foyer. Admettons que ce soit une ellipse et suivons le point dans sa marche. Une révolution totale du corps comprend deux phases distinctes : depuis l'extrémité du grand axe la plus rapprochée du foyer jusqu'à l'autre extrémité, il s'éloigne du centre attractif; à partir de celle-ci, au contraire, il ne cesse de s'en rapprocher jusqu'à ce qu'il soit revenu à sa première position. Mais, arrivé aux deux extrémités du grand axe, pendant un

A propos de cette théorie de M. Boussinesq, on a observé qu'elle n'aurait qu'une vérité purement abstraite, incapable d'être appliquée aux cas particuliers. La justesse de cette remarque semblerait définitive. « Si nous considérons le mobile, dit M. Delbœuf, en tant que se mouvant sur un arc infiniment

temps infiniment court, il est vrai, il ne s'éloigne ni ne se rapproche du centre, les forces centrifuge et centripète s'y font équilibre. En ces endroits-là, par conséquent, le cercle satisfait, aussi bien que l'ellipse, aux conditions de l'énoncé; il y a deux trajectoires possibles, l'ellipse et le cercle; et le cercle est la solution singulière. Or, d'après M. Boussinesq, rien n'empêche d'imaginer que le point, au lieu de reprendre son mouvement elliptique, continue pendant un certain temps à se mouvoir sur ce cercle. Naturellement, de même qu'il a quitté le mouvement elliptique pour prendre un mouvement circulaire, il peut, dans la suite, se fatiguer du mouvement circulaire et réadopter le mouvement elliptique, ou tout autre mouvement qui satisfasse à certaines conditions spéciales. Or, si l'on trace toutes les routes possibles que le mobile peut suivre, on obtient un réseau extrêmement compliqué, caractérisé par des bifurcations incessantes des chemins à parcourir.

Suivons maintenant par la pensée un mobile lancé dans un semblable labyrinthe. Tant que la route est simple, nul embarras. Mais une fois arrivé dans un carrefour, que fera-t-il? Prendra-t-il à droite? prendra-t-il à gauche? Le voilà dans une situation pire que l'âne de Buridan, qui a également faim et soif. Car si l'âne, sacrifiant momentanément sa faim, se décide à boire, il pourra du moins manger après avoir bu. Le mobile, lui, du moment qu'il aura fait choix d'une direction, ne pourra revenir sur ses pas.

Mais pourquoi choisirait-il un embranchement plutôt que l'autre, puisque tous deux forment la continuation naturelle d'un même tronc? Pour qu'il se décide, il faut bien qu'une impulsion quelconque, aussi faible que l'on voudra, l'engage dans l'un des deux chemins, sans quoi il restera arrêté devant leur entrée, ce qui serait une véritable destruction de mouvement. M. Boussinesq a senti la difficulté; et c'est ici qu'il fait sortir son *deus ex machina,* le principe directeur libre. La liberté n'est donc pas seulement une possibilité, c'est une nécessité, et, sans elle, les mobiles, chaque fois qu'ils seraient placés dans cette situation critique, n'ayant nul motif de prendre l'une détermination plutôt que l'autre, se prononceraient pour l'abstention. De sorte que, quand on appelle libre le principe directeur, c'est une façon de parler, car, lui, il n'est pas libre de s'abstenir. » — *Déterminisme et Liberté.* **Rev. philos. Mai 1882.**

petit, suivant les conditions de la question, on peut identifier cet arc avec une droite, ou bien avec un arc de cercle, ou de parabole, ou d'une autre figure. Mais on n'est pas autorisé à transporter cette fiction dans la réalité. Dans la réalité, il n'y a pas d'infiniment petits; il n'y a que des quantités finies. » Et parlant des courbes discontinues dont M. Plateau avait discuté, à l'Académie de Belgique, des exemples fort intéressants, M. Delbœuf concluait : « La réalité ne fournira jamais de ces cas d'indétermination. Pourquoi? Parce que ces courbes, dans leur partie simple, ne sont simples qu'en apparence. Elles ont une seconde branche, imaginaire, il est vrai; et ainsi elles ne pourraient, dans leur ensemble, être décrites que par deux mobiles différents... Au fond, il y a deux équations, confondues par le moyen de ce que l'on nomme un facteur de discontinuité qui rend intraçable telle ou telle portion de l'une des figures. » Nous avons nous-même, à l'origine du débat, présenté des considérations analogues sur l'impossibilité des cas réels d'indétermination, dans la pratique, et en dehors du raisonnement pur. Dans la nature, toute démarche est individuelle, déterminée par l'état concret de l'agent, son tempérament, son caractère.

Le problème de la liberté garde une difficulté réelle. Mais celle-ci tombe non sur le fait de la détermination autonome, attesté en son objective réalité par l'infaillible témoignage du moi conscient : elle concerne le mode, l'exégèse de ce fait. La liberté est la loi de l'esprit comme le déterminisme est la loi de la matière. Mais le rythme interne de l'acte libre nous échappe [1]. Ce ne peut être un motif de rejeter le libre arbitre. Les obscurités qui recouvrent encore, qui recouvriront toujours ce point, ne portent aucune atteinte à sa certitude. En cette matière difficile, on trouverait la meilleure explication celle de S. Thomas : l'âme est unie à l'organisme en l'unité intime, substantielle, de la personne humaine. Dans le cycle complexe de la vie de relation, les énergies du corps sont subordonnées

[1] Cf. D Th. 1ª, 2ª, q 6, a. 4.

aux forces de l'esprit en chacune de leurs manifestations. C'est la loi universelle des composés que les agents d'ordre supérieur se soumettent les agents inférieurs. Par son essence, cette direction est de nature dynamique. Elle compénètre toutes les parties du corps et, dans une large mesure, en règle l'action. Il n'y a dans la sélection aucune création de forces. Parfois c'est une application de l'activité physique, comme dans les cas de motion des organes. D'autre fois, la détermination volontaire se porte sur des actes purement immatériels, comme dans les opérations de l'âme. Les explications « mécaniques » ne seraient pas de mise dans cette dernière occurrence. L'intercalation du « temps » elle-même ne serait suffisante qu'à condition d'être rattachée à la détermination autonome de la volonté. On serait amené à poser à nouveau la question : quelle est cette force seule capable de surseoir à son acte? En quoi consiste ce sursis? Comment concilier ce retard voulu avec le déterminisme *immédiat* des agents matériels? — En dépit du complément de clarté qu'elle appelle, la doctrine de la subordination hiérarchique du corps à l'esprit et de l'indétermination même actuelle de la volonté à l'égard des divers biens finis et des multiples fins contingentes, fourniraient les éléments les plus satisfaisants de solution du problème.

La liberté se révèle, de la sorte, comme l'attribut des êtres spirituels; et sa perfection foncière croît en proportion de l'immatérialité [1]. A l'égard des biens particuliers, le dernier

[1] « In substantia spirituali sensitiva, licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiæ conditionibus ex hoc quod recipiuntur in organo corporali, ideo inclinatio in eis non est omnino libera : quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, inquantum ex apprehensione aliquid appetunt, sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. — Sed in natura intellectuali ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio inclinationis, quæ libera ratio rationem voluntatis constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appe-

jugement d'ordre pratique lui-même, édictant que tel acte doit être posé ou omis, d'après les lumières de la raison, ne nécessite point, d'une façon intrinsèque, la volonté des êtres finis. Nul objet borné n'a le pouvoir d'entraîner, d'un empire despotique, la décision de la volonté. Seulement, cette conclusion concerne exclusivement la volonté avant qu'elle se soit décidée pour ou contre la démarche soumise à la délibération de l'esprit. Le parti une fois pris, il va de soi qu'au dernier jugement pratique succède nécessairement la détermination : sans cela, on aboutirait à l'hypothèse contradictoire d'une décision restant indécise. Mais cette élection, ce parti, sont des démarches libres.

Il faut accorder pleinement à Hamilton, à Stuart Mill, à M. Renouvier, que nous n'avons pas une perception immédiate et totale de nos déterminations efficientes à l'égard de nos propres organes. Entre ma volonté de remuer la main et l'acte consécutif, que de causes inconnues interviennent! Mais je saisis les deux pôles extrêmes de la sphère d'activité et leur mutuelle connexion : c'est assez pour affirmer, après une suffisante répétion des faits, leur réciproque rapport. Dans une foule de cas, ce sera assez pour statuer non seulement les séquences invariables, mais pour distinguer les *conditions* de la *cause* du phénomène, par exemple, le mécanisme du télégraphe de l'actionnement de la pile [1]. La formule de M. Renouvier serait bien celle de l'école spiritualiste : « La force envisagée dans la conscience est un type sur lequel nous modelons le principe de causalité de tous les phénomènes

titus naturalis : animæ vero sensitivæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis : soli vero substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas, et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. — Qq. disput. *De veritate*, q. XXII, *De voluntate Dei*, a. 1. — L'appétit animal, spontané mais non point libre, cependant, est nommé aussi par S. Thomas *jugement* de l'instinct (I, q. 73, a. 1). — Le principe de la spontanéité dans l'homme est également appelé *instinct* par Kleutgen, *Phil. der Vorzeit*, IX abh., n. 933, et par Balmès, *Phil. fond.*, c. 2.

[1] Cf. Renouvier, *Logique générale*, II, p. 326 sqq.

extérieurs enchaînés dans le devenir, mais il faut que la succession constante de ceux-ci se trouve établie d'ailleurs [1] ».

A ce propos, M. Renouvier relève la contraignance avec laquelle le moi transporte ses attributs essentiels aux réalités extérieures, et il note le caractère d'analogie « rationnellement injustifiable » de cette assimilation, tout en lui reconnaissant une certaine valeur catégorique. — La loi de détermination justifierait ce transport dans de justes limites. Ce sont ses fonctions essentielles, seulement, que la conscience prête aux autres êtres, à charge de vérification constante. Or, celles-ci sont les corollaires directs de la notion de l'être et de ses propriétés immédiates. Elles conviennent à toutes les réalités. Dans cette analyse de l'acte libre, du reste, le criticiste français pénètre bien plus avant dans le monde des choses que Kant lui-même [2].

Il ne suffit pas, pour renverser le caractère de liberté interne que nous reconnaissons à la volonté, de rappeler, avec M. Richet et d'autres savants, notre ignorance de la cause et des mobiles vrais d'une foule d'actes. — Certes, la différence est grande entre les mouvements réflexes purs, entre les réponses des muscles à des excitations situées de toute façon hors des prises de notre arbitre, et entre les phénomènes consécutifs modifiables par notre activité propre. En ceux-ci l'action réflexe a une part beaucoup plus restreinte. Ils sont le résultat d'une foule innombrable d'adaptations et d'associations mentales, dont la mémoire s'est effacée. A raison de cet oubli, nous rapportons parfois ces phénomènes à notre seule détermination, à notre volonté libre. « Celui qui n'aurait rien oublié, dit M. Richet, et qui saisirait d'un coup d'œil toutes les relations des souvenirs antérieurs avec l'excitation actuelle, celui-là se garderait bien de croire à sa volonté, et il trouverait que le mécanisme de ses actes est aussi fatal, quoique bien plus compliqué, que les mécanismes réflexes les plus simples [3]. » — La volonté,

[1] *Ibid.*, p, 287.
[2] *Ibid.*, II, p. 469.
[3] Voir le travail *Sur les réflexes psychiques*. Revue philos. Mai 1888.

en un mot, serait considérée comme un réflexe psychique d'inhibition, infligeant un arrêt aux mouvements d'origine périphérique ou absolument externe.

Que dans la série prolongée des démarches de la vie ordinaire, nos actes antérieurs et les jugements qui les accompagnaient s'effacent de notre souvenir, tout en exerçant sur nos desseins une réelle influence, nous ne le contestons en rien. Les moralistes ont, depuis longtemps, relevé l'empire latent des habitudes pour les œuvres du bien comme dans les entreprises coupables. Mais ne laissons pas dévier le débat. Dans la série des actes qui ont fondé peu à peu l'habitude, tout en abolissant en tout ou en partie la mémoire de nos opérations et de leurs mobiles, nous sommes-nous sentis nécessités à agir? N'y avons-nous pas éprouvé, malgré le dualisme des stimulations corporelles et des motifs supérieurs, la faculté d'accueillir ceux-ci et de leur subordonner les concupiscences inférieures? Ne sommes-nous pas investis du pouvoir de porter notre attention sur les conseils de la raison, et de prononcer que des biens sensibles, si séduisants qu'ils paraissent, ni même des avantages particuliers quelconques, ne pouvaient nécessiter l'adhésion d'une volonté dont le bien en soi commande seul, avec un irrésistible entraînement, les désirs et les impulsions? En nombre de cas, n'est-il pas en notre pouvoir de différer l'action, d'échapper à ses occasions prochaines? — Il n'y aurait qu'une seule conjoncture où se vérifierait une telle attitude, que la liberté et l'irréductibilité de la volonté aux réflexes organiques seraient démontrées. Opposer à ces témoignages de la conscience et à ces considérants de la raison notre ignorance des causes réelles de nos mouvements, ou, du moins, d'un certain nombre d'entre elles, ce serait répondre par un postulat à des arguments positifs, et cela au profit d'un monisme systématique, rattachant le processus total de nos actions les plus complexes aux réflexes organiques.

Au témoignage du sens intime, en cette matière, certains physiologistes, M. Beaunis, entre autres, opposent la conviction des hypnotisés, se figurant exercer de leur libre mouvement

les actes commandés par l'opérateur. — Déjà le Dr Liébault montre le sujet, dans la suggestion, marchant au but « avec la fatalité d'une pierre qui tombe, et non avec cet effort réfléchi et contenu, cause de toutes nos actions raisonnables. » Les actions suggérées présentent donc un caractère différent des déterminations ordinaires. Mais, en outre, est-il permis d'instituer une comparaison rigoureuse entre les références de la conscience à l'état normal et la croyance engendrée dans l'hypnose, pendant le sommeil provoqué ou la veille somnambulique? Ajoutons que les maîtres ne sont pas d'accord sur la conviction qu'aurait le sujet de sa liberté en ce genre d'événements. MM. Delbœuf et Bernheim seraient, sur ce point, d'un avis opposé à celui du Dr Liébault.

Toutefois, l'on ne peut méconnaître, à ce propos, la valeur d'une réflexion très solide de M. Beaunis : il arrive maintes fois que des idées, des mobiles, tombés dans la subconscience, deviennent les raisons déterminantes de nos actes, tandis que nous leur attribuons des motifs différents. Mais il n'est en rien prouvé qu'au début ces raisons déterminantes n'ont pas été librement acceptées. En outre, en nombre de cas, nous sommes sûrs du mobile réel de notre conduite, et nous pouvons à notre gré différer ou réaliser l'action. Là s'affirme de nouveau l'autonomie de la volonté. Mais quoi d'étonnant qu'une fois assujettis par leur volonté à l'empire exclusif de l'opérateur, les jugements des hypnotisés, aussi bien que leurs agissements, se subordonnent avec une logique implacable aux ordres donnés, comme à des prémisses nécessaires. Combien il serait arbitraire d'arguer d'un état second, librement provoqué avec ses conséquences inévitables, contre l'indépendance normale des actes humains !

Le moi conscient confirme ces déductions de son témoignage, prudemment interprété en cette délicate matière, où les conditions de l'organisme se mêlent dans un rapport si intime aux déterminations de l'esprit. Les phénoménistes, les positivistes, les nécessitariens de l'école de Stuart Mill, les déterministes comme Spencer, Bain, les pessimistes à la suite de Scopenhauer,

ont très bien montré, contre certains cartésiens et certains ontologistes, que l'exercice de la liberté dépend de l'état normal du système nerveux, et que mille causes secrètes peuvent paralyser ou pervertir l'application de la volonté. Mais ils n'ont pas renversé la thèse du libre arbitre, en dépit de leur postulat gratuit et faux de l'identité absolue des facteurs matériels et de l'énergie psychique[1].

Les influences secrètes du tempérament, du caractère, les circonstances multiples de la vie, exercent, en nombre de conjonctures, un empire prépondérant sur nos actions : et ç'a été un honneur pour Kant de le noter, en son temps surtout où ces considérants étaient négligés à l'excès[2]. Mais, en dehors des cas pathologiques, statuer le déterminisme pour la volonté envisagée sous les conditions du temps, et réserver la liberté, l'autonomie, à la volonté intemporelle, comme l'a fait Kant, c'est dépasser les meilleures informations de l'expérience interne et les considérants de la raison au profit de la construction dialectique des antinomies.

L'objection fondamentale soulevée contre le phénomène de la liberté au nom du déterminisme serait réduite à sa juste valeur par les arguments de la simplicité et de la spiritualité de l'âme.

L'équivalence absolue des effets matériels et de leur cause est

[1] Cf. A. Le Roy, *Le mécanisme et la liberté*. Lecture faite à la séance publique de la Classe des lettres de l'Acad. royale, 1879. — Sur les preuves traditionnelles de la liberté, cf. Zigliara, *Psychologia*, l. V, c. II, a. 3. — D. Mercier, *Le déterminisme mécanique et la liberté*. Louvain, 1885; Peeters. — On voudra lire aussi M. Delbœuf, *Déterminisme et liberté ; la liberté démontrée par la mécanique*. 1882. Bullet. Acad. royale des sciences, t. II. — *La liberté et ses effets mécaniques*, ib., t. I. — Dans une récente et très remarquable Étude insérée dans les Bulletins de l'*Institute Victoria*, un savant bien connu, M. J. Murphy, décerne aux travaux de M. Delbœuf sur la liberté les plus grands éloges. L'Institut Victoria a été spécialement fondé pour établir l'accord de la science avec les vérités révélées.

[2] *Elementarlehre*, II Th., 2 Abth., 2 B., 2 Haupst., 9 Abschn.

inscrite à la base de la mécanique rationnelle. D'autre part, dans le composé humain, les fonctions psychiques sont nécessairement liées à des conditions organiques très complexes. Nul système ne fait une place plus grande à ces connexions du système nerveux et de l'esprit que le péripatétisme, dans sa doctrine capitale de l'union substantielle de l'âme et du corps, si dangereusement combattue par la psychologie idéaliste de Descartes, de Leibnitz, de Malebranche. Mais est-il permis d'identifier *a priori* les *conditions* de la pensée et de la volition, dans l'être humain, avec les causes de ces actions? Ce serait une manifeste pétition de principe, au point de vue de la méthode. — Au point de vue de la doctrine, nous ajoutons que ce serait une manifeste erreur. L'irréductibilité de la perception consciente, de la volonté, de la détermination libre et autonome aux processus organiques n'a pas été renversée par les déterministes : elle ne le sera jamais.

La loi de la conservation de l'énergie, ou l'équation de l'énergie actuelle avec l'énergie virtuelle ou de position, entraînant une compensation mutuelle complète et sanctionnant l'invariabilité des énergies dans le système total des forces de l'univers, les lois d'inertie, de permanence de la matière cosmique à travers toutes ses transformations, l'égalité des réactions définitives avec les actions antécédentes, ne peut donc rien préjuger contre la doctrine du libre arbitre, formulée dans l'esprit positif de la philosophie d'Aristote.

Au surplus, non pour le fond mais dans le détail, l'axiome fameux de Rankine serait aujourd'hui mis en discussion par de très libres esprits. M. Delbœuf a formulé à cet égard une hypothèse avec laquelle les physiciens auraient désormais à compter. Nul changement, suivant ce penseur, ne serait susceptible d'être reproduit, en son intégrité primitive, par le changement qu'il engendre; sinon il y aurait des effets sans cause suffisante. Il serait bien probable que l'énergie résidât dans la matière à raison de la position des atomes. Le mouvement et la chaleur tendent vraisemblablement vers l'équilibre de température. La chaleur ne peut tout entière se convertir en

mouvement, bien que le mouvement puisse se convertir tout entier en chaleur. Donc une certaine intransformabilité des forces doit être le résultat de leur jeu, oscillant de la rupture primordiale de l'équilibre jusqu'à leur équilibre final. Toute transformation de forces entraînerait, en fin de compte, leur fixation partielle [1].

L'avenir déciderait de ces vues. Mais, en dehors de tout esprit de système, elles paraîtraient très recevables. Une objection spécieuse contre la liberté s'évanouirait ainsi d'elle-même. Au fond, elle n'effleure pas même l'autonomie de la volonté.

L'école péripatéticienne a constamment opposé le déterminisme des fonctions intelligibles à l'autonomie définitive des déterminations volontaires [2]. A notre avis, M. Fouillée a raison lorsqu'il entend poser le problème de la liberté sur le terrain de l'action. Avec lui, nous estimerions vains les arguments dialectiques que d'excellents penseurs ont formulés récemment contre le déterminisme, en assurant que, dans cette hypothèse, toute enquête sur la vérité ou l'erreur des doctrines, toute fixation d'un critère de vérité, seraient du coup rendues impossibles.— Des théories opposées, une seule est nécessairement vraie; le critère de sa certitude sera l'expérience commune des savants et les règles organiques de la pensée elle-même, plaçant la loi devant l'esprit en son objective évidence. En quoi cette nécessité de la vérité empêcherait-elle de la constater, de fixer ses titres? C'est précisément à cette contraignance interne que se discerne la portée objective de nos connaissances, comme l'indiquait déjà

[1] *Le sommeil et les rêves.* Paris, Germer, 119-149. « Remarquons que la fixation d'une force libre n'est autre chose que sa combinaison avec une autre force qui par là aliène comme elle une partie de sa liberté. Or, comme il n'y a dans la nature aucune substance d'une élasticité absolue, les chocs des molécules les unes contre les autres sont renvoyés amortis; l'aspect de l'univers varie à chaque instant, et les forces vont se modifiant sans cesse et passent de l'état libre à l'état fixe. »

[2] Voir à cet égard les objections contre le déterminisme, de M. Renouvier, *Psychologie,* t. II, p. 58, etc., et celles de M. Secrétan, *Rev. philosoph.* Février 1882.

Aristote après Platon. Certes, sur une même question, des solutions différentes peuvent apparaître comme nécessaires à divers esprits. Mais qui ne le voit? ces nécessités sont d'ordre subjectif et apparent : si le débat est susceptible de solution actuelle, une seule nécessité objective, une seule vérité se dégagera enfin de ces lueurs partielles. Ainsi le veut le principe de détermination, expression dernière de la nature et de la raison.

Nous ne dirions pas absolument avec M. Fouillée, dont le sentiment là-dessus aurait été maintes fois interprété avec une exagération étrange : l'idée de la liberté nous rend libres. Pour notre compte, en conformité avec l'ensemble de nos vues, et aussi pour maintenir la discussion sur le terrain pratique, nous dirions plutôt : notre tendance à nous déterminer par nous-mêmes est la preuve de notre liberté interne. — D'évidence, nul péripatéticien, nul scolastique sérieux n'a vu dans cette liberté, dans ce libre arbitre, la faculté chimérique de vouloir en même temps deux choses contraires, comme on l'a prétendu. On n'y apercevrait pas non plus, avec M. Renouvier, un « commencement absolu, échappant à toute prévision, même à la prescience divine [1]. » On y signalerait bien mieux la faculté de diriger notre volonté d'après les motifs que nous lui assignons nous-mêmes, ou la puissance pour l'être intelligent de régir les démarches particulières de l'arbitre par sa détermination personnelle. Mais dans les cas particuliers de la vie pratique, cette puissance impliquerait avant tout, dans la volonté, une tendance vitale à réaliser son acte propre. L'idée serait comme la forme intelligible, plus spécialisée déjà, de cette impulsion générale. Comme toutes les aspirations des êtres investis de raison, cette inclination spontanée reste tributaire de l'analyse, de la réflexion. L'expérience, le sens interne attestent son existence, mais l'intelligence sanctionne sa légitimité et ses titres. Loin de supprimer les mobiles ultérieurs de l'action et l'examen de ceux-ci, la ten-

[1] *Critiq. philos.* 8 août 1878.

dance rationnelle pousse l'esprit à les peser, engage la volonté à se conformer à ceux où se réalise, avec une plus triomphante plénitude, dans chaque acte individuel, la loi complète de notre nature, ou, du moins, à différer la détermination actuelle, grâce à l'intercalation de la fonction du temps [1]. « Je crois à la primauté de la raison pratique, et je vote librement en faveur de la liberté, » écrit M. Secrétan. Nous dirions un peu différemment : je constate, j'expérimente l'infaillible primauté des tendances primordiales, constitutives, des êtres; et d'après cette indication, jamais contredite par la raison, je conclus en faveur de la liberté. *L'idée-force* de M. Fouillée est une image motrice; elle a été appelée assez bizarrement une action refrénée, un mouvement suspendu et maintenu à l'état moléculaire ou interne [2]. Le critique en conclut l'impossibilité de rendre compte des changements effectués dans l'espace par une *pure idée*. Seulement, pour l'homme, synthèse de corps et d'esprit, il n'y a point de pures idées! Nous avons des idées et des tendances d'ordre humain, d'ordre mixte, où s'unissent, d'un lien consubstantiel, la matière et l'âme avec leurs fonctions respectives. La tendance serait, mieux encore et plus tôt que l'idée, cette *force* enveloppant le mouvement et servant à relier le mécanisme à la raison et le déterminisme à la liberté [3].

[1] Théorie Delbœuf-Tannery sur la fonction du temps.

[2] REV. PHIL., *Les expédients en faveur de la liberté.* Décembre 1882.

[3] Cf. SUPRA, pp. 133 suiv. — On lira avec un vif intérêt la discussion très approfondie soulevée sur ces divers points entre deux maîtres de vues divergentes et d'aussi exceptionnelle compétence que MM. Fouillée et Secrétan. *Rev. philos.* Décembre 1883. — Au fond, les péripatéticiens et M. Fouillée seraient assez près de s'entendre : ce dernier conclut en ces termes le débat : « Mais l'*idée de liberté,* nous demande M. Secrétan, reste donc un motif déterminant, *après qu'on a cessé d'y croire?* — Je ne cesse de croire qu'à sa réalité actuelle en moi, sous la forme illusoire des hiatus, des commencements absolus et du libre arbitre vulgaire, qui n'est qu'une *liberté d'indifférence,* honteuse d'elle-même et de son nom : cela n'empêche point l'idée bien entendue *de liberté* de subsister en moi. » (*L. c.*) — Nous ajouterions : mais les hiatus, et les commencements absolus, et la liberté « vulgaire » n'ont rien à voir dans la doctrine de la liberté sai-

La portée objective des thèses de la spiritualité et de la liberté, a reçu une confirmation inattendue des travaux du Dr Wundt. D'après la classification, un peu confuse à certains égards, du chef de l'école de psychologie expérimentale d'Allemagne, « l'association mentale » comprendrait quatre groupes de fonctions spéciales : la synthèse totale des sensations, fournissant par leur ensemble un seul groupe individuel, comme un arbre, un cheval ; l'association des représentations et des perceptions nouvelles avec les sensations antérieures ; l'intégration des sensations d'ordre divers dans un individu ou dans une espèce, comme les propriétés distinctes d'un métal ; enfin l'association *successive* de perceptions et d'images s'évoquant l'une l'autre dans le champ de la conscience par voie de ressemblance ou de contraste, de contiguïté dans le temps et l'espace, de causalité et de rapports quelconques, entre les objets eux-mêmes ou entre la perception de ceux-ci et les états passés et présents du sujet pensant. — Ces déterminations, auxquelles les psychophysiciens du laboratoire de Leipzig ont donné une précision remarquable, ont servi, selon M. Wundt, à différencier la passivité des phénomènes d'association de *l'activité de l'aperception*, cette force psychique consistant, pour parler avec M. Lachelier, à « amener une représentation au point de vision distincte de la conscience et à l'y maintenir par l'effort de la volonté. » — Ainsi, comme l'avait pressenti Duns Scot, les facultés d'ordre pratique rentrent, à leur manière, dans la sphère des puissances rationnelles. Or, cette force, poursuit le maître, ne peut être confondue avec les processus de mécanique cérébrale dont s'occupe la psychophysique dans ses calculs et ses mesures :

nement entendue, telle que l'ont comprise toujours les grands scolastiques. Est-il logique d'opposer à l'autonomie de la volonté, essentiellement unie à la raison, et par conséquent à l'*idée de la liberté*, les considérants défectueux de quelques psychologues ? Et quoi d'étonnant si, pratiquement, dans le processus synthétique où se révèlent la tendance et la faculté de la volonté de se déterminer à l'élection par son acte propre, l'idée rend compte de tout ce qui est attribué au libre arbitre, après l'analyse des conditions de ce dernier.

elle domine, dirige et modifie les représentations. — Il n'y a pas de proportion mesurable entre l'influx des motifs, — sentiments ou idées — et la réaction personnelle qui règle et combine avec empire les éléments des sensations « en vue d'une fin ». A son tour, M. Lachelier infère de ces arguments le caractère propre distinguant « le déterminisme psychologique du déterminisme mécanique », en sa fatalité brutale. La loi de l'esprit est l'application d'une activité ordonnant, dans une large mesure, les phénomènes physiologiques pour les assujettir à un but que la volonté se fixe à elle-même, en dépassant, en contrariant même, en des conjonctures très nombreuses, l'instinct purement physique de l'organisme. L'introduction de la méthode expérimentale dans la philosophie a servi à mettre dans un éclat plus intense la distinction des fonctions mécaniques et physiques du moi avec les démarches autonomes de la volonté. Cette distinction consacre la diversité essentielle des phénomènes de l'organisme et de ceux de l'esprit : mais, « ce dualisme, note Wundt, est imposé à la pensée par *la nature des êtres* » ; il est objectif au premier chef. — L'objectivité du concept de *l'esprit*, force simple et spirituelle, en dehors de toute hypothèse métaphysique préalable, — ne pouvait recevoir une plus manifeste confirmation de la part d'un penseur qui accueille sur tous les points les procédés de la science expérimentale.

Les théories spiritualistes de la simplicité de l'âme et de sa spiritualité sont les conclusions d'une démonstration scientifique. Il faut en dire autant de la doctrine de la liberté : elle est le corollaire des précédentes vérités et des facteurs d'ordre moral acceptés par Kant et par les criticistes eux-mêmes. Le maître les a nommés des *paralogismes*, auxquels peuvent s'opposer des théorèmes de tout point contraires, du moins au point de vue spéculatif. En cela, ce grand esprit se laissait emporter par les exigences de son système et par cet intellectualisme excessif, entêté à ne se satisfaire que d'arguments apodictiques, au lieu d'accepter tous les genres de preuves sérieuses et conformes à la nature complexe du moi, qui n'est pas seulement entendement, mais volonté, émotivité, sensation.

En particulier, Kant a relevé un « paralogisme » de la raison pure dans l'attribution de l'existence substantielle à notre esprit. « Cela est *substance*, avait dit le critique, dont la représentation est le sujet absolu de nos jugements, et ne peut servir de détermination à un autre être. Or, le moi pensant est un être de ce genre. » Kant ajoute que cette notion n'introduit pas la pensée dans l'essence même du sujet pensant et n'amplifie en rien la connaissance que nous en avons. — La simplicité de l'esprit résulte de ce que son opération ne nous paraît pas susceptible d'être rattachée au concours d'activités diverses. La personnalité humaine serait la conséquence de l'identité consciente de l'esprit, à toutes les périodes de son existence [1].

Les motifs qui ont engagé Kant à nommer ces considérants, et les conclusions auxquelles ils aboutissent, des *paralogismes* nous sont connus déjà. Le concept de substance, observe-t-il, ne nous est d'aucune utilité, car il n'est pas fondé sur une intuition. Nous constatons en nous une simple succession d'états internes : mais c'est tout. On peut en conclure à l'existence d'un sujet logique, non à celle d'un sujet réel. — C'est, à notre avis, le contraire qui est vrai, comme M. Renouvier et M. Fouillée eux-mêmes l'ont très bien établi. L'utilité du concept de substance n'est pas en question à présent, d'une façon directe. La vérité d'une thèse et son utilité se substituent, en philosophie. Mais n'est-il pas manifeste que la succession des états internes ne s'intègre dans la conscience qu'à la condition que celle-ci constitue un sujet réel, et non pas uniquement un sujet logique?

Le prétendu paralogisme de la « simplicité » aurait son fondement, selon Kant, dans l'unité des pensées. Or, celle-ci pourrait être mise sur le compte de plusieurs substances concourant à une même opération. Le processus final de l'acte reviendrait à la formule « je pense », fait purement subjectif, auquel on fait signifier : je suis simple, à la façon, dit Kant,

[1] *Zu der Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft.* II.

que Descartes avait dit abusivement : je pense, donc j'existe!

Nous le savons déjà : les formules ne servent de rien en tout ceci. Toute sensation, tout événement conscient implique le complet retour du sujet pensant sur lui-même. Plusieurs facteurs peuvent prendre part à cette fonction ; toutefois le moi en lequel elle se réalise doit être indivis pour s'assimiler la perception en son intégrité totale. Cette représentation est subjective, en ce sens qu'elle affecte le moi pensant ; elle est en même temps objective, puisqu'elle constitue la conscience en terme représenté. La conclusion serait d'autant plus inévitable que Kant demande l'association de l'entendement et des données de l'expérience, afin d'engendrer l'objectivité dans les concepts. Rien d'oiseux, à coup sûr, comme de conclure à la réalité des choses sur la foi d'un concept *a priori* : et ç'a été, peut-être, l'erreur de Descartes. Telle qu'elle est, la trouverait-on plus énorme que la réduction de l'unité et de la simplicité de la conscience à un simple phénomène subjectif?

Que la conscience du moi se réalise dans le temps, nul ne le met en doute. Mais en quoi ceci s'oppose-t-il à la portée objective du concept de la personnalité ? Le motif qu'en donne Kant est celui-ci : les phénomènes conscients se réalisent dans *le temps,* dit-il. La conscience personnelle serait de la sorte tributaire d'une condition extérieure, essentiellement éphémère et successive. La permanence de mon être est-elle autre chose qu'une qualité purement formelle? La conscience ne peut nous apporter en ce point aucune référence. Ce serait un cercle perpétuel!

Cependant, n'est-il pas exact que, dans le flux des actes et des impressions multiples, le moi associe par la mémoire ses états successifs, et se reconnaît avec évidence comme le centre et le foyer de chacun d'eux. A côté de l'élément fluent de l'existence, il atteint donc le facteur stable et identique, qui se les représente dans leur universalité sérielle. Ce n'est plus ici une propriété formelle, une notion régulatrice ; c'est une propriété constitutive, ontologique. C'est une « manifestation phénoménale » ; mais elle emporte un lien précis et stable avec

sa cause, qui est le sujet lui-même, considéré dans son autonomie et son identité foncière. La portée objective des concepts de substance simple et personnelle n'est en rien réductible à de vains paralogismes de la raison pure. — C'est toujours la prétention du critique de déterminer nos connaissances, par des intuitions *a priori*, qui lui dicte ces conclusions [1].

L'antinomie de la volonté, qu'on ne peut se représenter comme nécessitée en ses actes sans renverser l'ordre moral, et qu'on ne peut imaginer libre qu'en inaugurant la discontinuité des forces et en méconnaissant le déterminisme, n'est pas plus réelle. N'y a-t-il donc qu'une seule façon d'être déterminé : la contraignance interne, qu'elle dérive du milieu, de l'hérédité ou d'ailleurs? Une force distincte de la matière, et supérieure à l'organisme auquel elle est unie, ne peut-elle se déterminer, non au hasard, mais selon son mouvement psychique propre et en dehors de l'incitation despotique des énergies corporelles? Toute force supérieure modifie, en sens divers, neutralise souvent, par son intervention, le jeu des activités subalternes. La volonté n'aura-t-elle pas son rythme déterminé d'action, et celui-ci ne consistera-t-il point à se porter d'elle-même à tel acte ou à écarter les occasions qui devraient amener l'exercice de sa puissance? Ni Kant, ni ses disciples n'ont mis en parallèle du positif sentiment de notre liberté un seul argument d'évidence apodictique, contrebalançant l'autorité de cette sélection autonome, réalisant son acte d'après les motifs évoqués et préférés par elle.

De la considération de l'esprit humain, dans sa spiritualité et sa liberté et de nos observations sommaires sur l'instinct, se laisse déduire la supériorité de l'âme des animaux à l'égard des êtres matériels. L'animal est doué de conscience et d'une intelligence bornée à l'ordre des perceptions et des besoins corporels. C'est à cette fin qu'il est doué de tendances organi-

[1] Cf. *The Journal of speculative Philosophy*, oct. 1881, jan. 1882, article de L. Ward : *The Antinomies of Kant.* — Scotus Novanticus, *Metaphysica nova et vetusta.* A return to dualism. London, Williams, 1884.

ques, source de ses industries, de la faculté de rechercher et de fuir spontanément les choses utiles ou nuisibles, de mémoire et d'imagination sensible, de comparaison et de jugement dans la sphère des fonctions physiques. En ce sens, Aristote attribuait aux animaux une intelligence variant en étendue d'après les espèces; et les péripatéticiens autorisés n'hésitent pas à reconnaître à l'âme de la bête le caractère de simplicité radicale indispensable aux actes de perception et d'intelligence, même quand ces derniers ne dépassent pas le stade de la vie matérielle.

Des physiologistes célèbres ont expliqué ces divers phénomènes, du moins dans l'animalité tout à fait inférieure, par ce qu'ils nomment « l'irritabilité cellulaire ». Par ce terme ambigu, quelques-uns d'entre eux désignent en fait « l'irritabilité chimique », ou, pour parler avec M. Richet « l'affinité pour l'oxygène » à laquelle ce savant réduit les mouvements des bactéries et d'autres espèces micro-organiques, qu'il appelle homogènes. Selon lui, il serait d'un anthropomorphisme grossier de reconnaître aux animaux la conscience psychique, tandis qu'ils se laisseraient plutôt assimiler à des machines [1].

Dans une discussion d'un saisissant intérêt, un autre physiologiste, M. A. Binet, après avoir rappelé, d'après les expériences de Gruber, de Nussbaum, de Balbiani et de Klebs, que toute cellule renferme, très vraisemblablement, deux éléments, le protoplasma et le noyau, et que ces deux facteurs sont différenciés par leur structure, leur constitution chimique et leurs fonctions physiologiques, conclut de la faculté de sélection des organismes inférieurs qu'ils dépassent la sphère de l'irritabilité [2].

[1] *Les réflexes psychiques*. Rev. phil., mars, 1888.

[2] « Même chez des êtres dont le corps est composé de protoplasma et d'un noyau, dit M. Binet, la psychologie est déjà fort complexe, et n'est pas représentée seulement par les lois de l'irritabilité. Le *Vampyrella spirogyrae*, rangé par Zopf parmis les animaux champignons, et dont la situation est encore si peu connue, est un être dont le corps est constitué simplement par une masse de protoplasma et un noyau. On n'a découvert

Nous l'avons observé à propos des réflexes : ces mouvements eux-mêmes ne seraient pas tout à fait dépourvus de conscience élémentaire, au sentiment d'observateurs autorisés. C'est là une

jusqu'ici aucun autre organe différencié, sauf une à quatre vésicules contractiles. Peut-être doit-on, en employant la terminologie de M. Richet, donner à ces êtres le nom de cellule simple : cependant cette cellule simple a une psychologie fort compliquée, car elle fait un choix dans ses aliments : elle n'attaque que les Spirogyra. Il en est de même du *Monas amyli,* qui ne possède ni œil, ni bouche, qui représente donc pour M. Richet une cellule simple, et qui cependant exerce un choix dans son alimentation, car il se nourrit exclusivement de grains d'amidon. Les éléments anatomiques des tissus ne diffèrent pas autant qu'on pourrait le croire des micro-organismes dont j'ai essayé de rapporter l'histoire psychologique; ils présentent les mêmes facultés de sélection, et je me borne à rappeler à ce sujet les cellules épithéliales de l'intestin, ou cellules phagocytes, dont j'ai décrit les propriétés dans mon travail, et qui savent faire une distinction, par exemple, entre les gouttelettes de graisse et les particules de charbon, car elles absorbent les premières et n'absorbent pas les secondes. Nous croyons que personne n'a encore démontré que les mouvements d'un être vivant, si simple qu'il soit, lorsqu'il se porte sur un objet éloigné, s'expliquent simplement par une affinité chimique s'exerçant entre cet être et cet objet. Ce n'est point l'affinité chimique qui est en jeu, mais bien plutôt un besoin psychologique. En résumé, je conclus en disant qu'il n'existe point d'êtres homogènes ayant une psychologie simple, et que partout où l'on a porté l'observation, on a vu des cellules complexes ayant une psychologie complexe. Le terme d'irritabilité, bien qu'il soit très ancien, ne me paraît pas des meilleurs, car il est fort vague; entend-on simplement par irritabilité la propriété de répondre à une excitation? alors il est clair que sous cette définition on peut ranger la psychologie la plus élevée, car tous les phénomènes psychologiques sont des réponses à des excitations; restreint-on au contraire le sens du terme à la désignation d'un changement de forme de la cellule, lorsqu'elle est excitée? alors il devient évident que l'irritabilité ne saurait résumer la psychologie d'aucun être vivant suffisamment étudié et connu. » M. Binet, *Rev. philos.*, février 1888; Ch. Richet et A. Binet, *La vie psychique des micro-organismes.* — M. Richet note que les réflexes, pour être des mouvements despotiques et tout à fait objectifs, peuvent, toutefois, être empêchés ou atténués par la volonté. C'est assez que leur point d'origine soit situé à *l'extérieur*, à la périphérie de quelque nerf, comme dans l'excitation de la rétine, dans les contacts, etc.,

question ouverte. On a noté, à ce propos, que les expériences classiques de Goltz et de Pflüger sur des grenouilles décapitées et donnant, toutefois, des signes non équivoques d'appropria-

à la différence des excitations motrices, dites automatiques, et causées par la moelle épinière. — « D'ordinaire, dit M. Richet, un réflexe succède à l'irritation après un espace de temps qui est, d'après Wundt et Rosenthal, à peu près d'un quart de seconde. Certains mouvements très lents peuvent cependant ne survenir qu'au bout d'une, de deux, de trois secondes et même beaucoup plus, comme sont, par exemple, les contractions réflexes des capillaires, et les actions vaso-motrices réflexes, partant d'un membre pour retentir sur le membre du côté opposé. Il est impossible d'assigner une durée précise à ces phénomènes très lents; mais on ne sera pas loin de la vérité, en admettant, pour les plus tardifs des réflexes, une durée maximum de deux minutes. » *Les réflexes psychiques*. Rev. philos., mars 1888. — Sur l'historique de la théorie des *réflexes*, d'abord appelés de ce nom par Willit, selon M. Richet, voir le très intéressant appendice du travail mentionné.

En général, les réflexes physiques proprements dits sont proportionnels à la quantité ou à l'intensité de l'excitation : les réflexes *psychiques*, ou accompagnés d'une certaine connaissance de leur cause ou d'une élaboration mentale, se mesurent à la *qualité* de la stimulation, à son contenu mental. — Dans l'ordre pratique, les réflexes commandent des sentiments de sympathie ou de répulsion, avec les émotions innombrables subordonnées à ces deux groupes. La complexité des réflexes psychiques est en quelque sorte infinie : elle se constitue des innombrables facteurs subconscients et conscients dont la trame et les rapports forment le caractère individuel, en son évolution intégrale. Que les impulsions motrices consécutives aux excitations périphériques soient localisées ou qu'elles irradient dans les membres; que les mouvements soient des réflexes *d'action*, comme dans les émotions sympathiques, ou des réflexes *d'inhibition* et d'arrêt, comme dans les sentiments répulsifs, ils restent, dans leur ensemble, régis par la systématisation organique. « Tout être vivant, dit M. Richet, est organisé pour vivre; tous les organes, et par conséquent toutes les fonctions de tous ses organes, sont disposés pour qu'il vive. Aussi tous ses mouvements réflexes sont-ils merveilleusement adaptés aux conditions normales de son existence. Le dégoût, la peur, la douleur, l'amour, le goût, provoquent des mouvements dont l'utilité et la nécessité sont absolues. » *Revue philos.*, avril 1888. — De la sphère physique cette conclusion serait légitimement étendue au domaine mental pur.

Le docte professeur confirme cette observation en rappelant que les

tion intentionnelle, ne se laissent pas mieux expliquer dans l'hypothèse mécaniste que dans la doctrine reconnaissant à l'animal un principe conscient [1]. La sûreté même de ces adaptations que la grenouille n'a jamais eu l'occasion d'exercer à l'état sain, permettrait difficilement de les regarder comme de simples réflexes. La querelle, du reste, se grefferait sur celle du siège et de la localisation de la conscience. Celle-ci ne serait pas exclusivement attribuée à une partie déterminée du cerveau. Un physiologiste anglais, M. J. Cleland, réfléchit que cette théorie implique que les multiples parties de l'organisme se réunissent par un conducteur nerveux à un point correspondant de l'encéphale, ce qui ne serait admissible ni pour la communication des bâtonnets et des cônes avec la couche ganglionnaire et pour la connexion de celle-ci avec le cerveau, ni pour le raccordement des fibrilles sous-dermiques à la périphérie. D'autre part, des faits nombreux tendent à prouver que la conscience n'est pas restreinte au cerveau, et la différence du développement de celui-ci chez les reptiles, les oiseaux et les mammifères persuade que les phénomènes conscients peuvent être attribués aux diverses régions encéphaliques dont aucun plexus des nerfs cérébro-spinaux ne serait tout à fait isolé. De cette façon, la conscience diffuserait le long des nerfs, et pourrait coexister en son stade rudimentaire aux mouvements réflexes. Il ne serait pas nécessaire, par conséquent, de reconnaître à chaque perception un siège distinct dans autant de cellules cérébrales diverses : opinion fort commune, aujourd'hui, entre positivistes, mais dénuée de toute preuve décisive. — Dans l'entretemps, la doctrine des péripatéticiens et des scolastiques, d'après laquelle l'esprit, ou la conscience, serait présent à tout

stimulations sensorielles des centres psychiques se comportent à l'égard de la tonicité médullaire en fonction de facteurs d'inhibition, dont l'effet est d'atténuer les phénomènes de nutrition et de circulation viscérale. C'est à cet équilibre pondérateur que les physiologistes attribuent pour la plupart l'harmonie générale de la vie psychique avec la vie organique dans chaque individu.

[1] *Functionen der Nervencentren des Frosches.* 1869.

l'organisme, semblerait conforme aux meilleures inductions de la science [1].

Avec la structure des premiers vivants, comme avec l'organisme des espèces ultérieures, quelle que soit l'origine de celles-ci, apparaissent les tendances primitives correspondant à ces organes eux-mêmes. — Les réflexes physiologiques, les réponses automatiques des muscles à l'excitation des nerfs de la périphérie, destinées à protéger les fonctions vitales, s'ordonnent selon une progression parallèle à ces instincts primaires. Les actes accomplis sous cette double excitation se réalisent avec une célérité extrême, et ne demanderaient que 48 à 52 millièmes de seconde, d'après M. Charcot. Ces réactions se fixent de très bonne heure dans l'organisme, en vertu de l'affinité élective appelant la répétition des démarches favorables au vivant. L'habitude condensée dans les individus se transmet par l'hérédité à l'espèce entière. Mais à côté de ces adaptations essentielles, dérivées de l'instinct primitif et communiquées par génération à l'espèce, se produisent des manifestations vitales d'ordre subalterne, entées en quelque manière sur les précédentes, et dans lesquelles la sélection intelligente a une part considérable, dès l'origine. A leur tour, ces actions peuvent, grâce à l'habitude, passer à l'état d'instinct et donner naissance à des mouvements réflexes appropriés. Nous le savons : là s'ouvre la sphère très étendue des instincts secondaires, sujets à des déviations nombreuses et dont la flexibilité se prête d'elle-même à l'ingérence des autres forces et du libre arbitre de l'homme, au rebours des instincts primordiaux.

Dans tous les cas, et ceci est le point capital, on redirait avec M. Espinas, juge peu suspect en ces matières : « La sélection intervient après la naissance de l'habitude, la conserve et l'amplifie, mais ne la crée pas. »

Ces remarques concilieraient peut-être les vues de Wundt

[1] Cf. *Journal of mental science*, july 1883. J. CLELAND, *Le siège de la conscience.*

tenant les instincts pour des actes intentionnels d'abord, ramenés par leur répétition à l'état de tendances instinctives et de mouvements réflexes, avec la thèse de Spencer montrant dans les instincts de simples réflexes. Ce ne serait, du reste, que dans la genèse des tendances tout à fait primordiales que le penseur anglais verrait ces mouvements spontanés : il admettrait l'intervention de l'intelligence dans la genèse des instincts secondaires. Telle serait aussi, sur ce point, l'exégèse de M. Espinas. — On voit que ces observations se laissent appliquer aux actes organiques de l'homme aussi bien qu'à ceux des animaux.

Est-il besoin de le noter? Sans confondre en rien des règnes essentiellement distincts en raison même de leurs facultés irréductibles, nul observateur ne méconnaîtrait aujourd'hui le développement continu de l'activité psychique dans toute la série des vivants.

MM. Scheicher, Romanes et Espinas, notamment, ont esquissé les premiers jalons de cette échelle mentale.

Adaptations organiques avec sélection des aliments appropriés accompagnées des mouvements réflexes nécessaires ou utiles, et, sans nul doute, avec prédilection des états internes correspondants, et, bientôt, avec sentiment du plaisir et de la douleur; concentration graduelle de cette conscience rudimentaire jusqu'à la perception de l'individualité et de la vie personnelle; parallélisme de l'évolution des organes des sens et de l'intimité consciente, et, très probablement aussi, de la connaissance des autres vivants; acquisition de la mémoire, des sensations associatives et imaginatives, relevées déjà chez les Helix, les vers, les serpules; apparition originelle des instincts primitifs, dérivés de l'organisme lui-même, transmis par l'hérédité, condensés et perfectionnés par l'habitude, la sélection et la correspondance des milieux, en suivant une ligne de différenciation et d'hétérogénéité croissante; appropriations intelligentes commandées par la finalité immanente inséparable du mécanisme organique de chaque espèce et des conditions extérieures avec les actes, et proportionnalité des fonctions représentatives et volontaires avec la motilité et

la plasticité des organes : tel serait le diagramme tout à fait général de la psychologie animale. Avec les observateurs que nous avons mentionnés, on y signalerait des phases à peine discernables au début, et la manifeste application de la loi fondamentale de détermination, rattachant les démarches primordiales de chaque groupe de l'animalité à son instinct primitif. Cette tendance primordiale est donnée avec l'organisme : elle constitue le principe régulateur de ses opérations et la cause des premiers réflexes physiologiques aussi bien que des impulsions psychiques. D'après la classification de M. Romanes, la perception et les instincts de nutrition et de conservation se revèleraient chez les larves d'insectes et les annélides : d'autres étendent cette conclusion aux micro-organismes uni-cellulaires. Les mollusques offriraient les premières traces d'éducation par expérience personnelle, avec l'association par contiguïté. La reconnaissance des jeunes commencerait avec les araignées et les insectes. Les adaptations d'intelligence combinative remonteraient à ces animaux. Chez les batraciens et les poissons se montrerait l'association par ressemblance. Les reptiles et les céphalopodes auraient le sens de la reconnaissance des personnes. La communication des perceptions se ferait jour chez les fourmis et les abeilles. Les oiseaux comprennent les mots et reconnaissent les signes. Les singes, les éléphants, les chiens se servent d'instruments appropriés et arrivent d'eux-mêmes à des combinaisons psychiques d'une complexité relative, comme la plupart des animaux supérieurs. De l'avis d'arbitres compétents, cette classification offrirait ample matière à discussion. Elle émane toutefois d'un spécialiste autorisé et bien informé. Dans le cycle entier de la psychogenèse zoologique s'accuse, de la sorte, la prépondérance des facultés de spontanéité que nous avons reconnue, en une juste mesure, chez l'homme lui-même. A rigoureusement parler, et sans brouiller en rien les différences essentielles des classes d'êtres, un radical identique commande les multiples phénomènes de l'univers inorganique, du monde des vivants et de la sphère des intelligences : la tendance, l'instinct, cette

infaillible loi de toutes les énergies vitales, en leur trame ininterrompue.

Il faut attribuer à la bête un principe d'activité centralisée, indivisible ou simple, mais ce dernier est essentiellement distinct de l'énergie psychique de l'homme, comprenant le domaine des fonctions de raison pure et des actes libres dans sa vaste et complexe étendue [1]. L'âme humaine implique une personnalité spirituelle : elle est, dans ce sens, supérieure à l'organisme et indépendante du corps, capable de subsister à part de celui-ci et de s'exercer pour son compte, en des circonstances données, quoique liée aux organes qu'elle informe comme à ses instruments normaux et nécessaires, en la condition actuelle [2].

[1] ZIGLIARA, *Psychol.*, l. 1, c. 2, a. 1, *Sur le principe simple des animaux,* cf. ÉM. MAZELLA, *Acc. Rom.*, S. Th., I, p. 170 sqq. — *Del senso commune,* par J. CORNOLDI, *ibid.*, vol. II, p. 350. — *La Teoria del materiale e dell' immateriale in sè e nella loro conoscibilità. Ib.*, vol. VI, fasc. 2, par le prof. B. LORENZELLI. — Em. PECCI, *Parafr. del oposcolo di S. Th.* De Ente et Essentia.

Sur la psychologie animale, S. Augustin a écrit admirablement, vu son époque surtout. Rappelons ces seuls textes : « Lux ista unde sentitur (est) incorporea, qualis in anima est, ad quam vitandi et appetendi refertur examen a sensibus corporis. (*De Genes. ad litt. imperf.*, c. 5.) — Cur animam (pecoris) nolis esse spiritum, sed corpus eam esse velis, non video. » — *De anima et ejus origine,* l. IV, c. 13. — Cf. M. F. LEFEBVRE, *La bête et l'homme.* Louvain, Peeters, 1887. — U. VAN ENDE, *Histoire naturelle de la croyance.* 1re part. : *L'animal.* Paris, Alcan 1887. Liberatore résume ainsi la question : Licet sensatio sit actio *per se simplex,* non porrigitur ad ea quæ supra materiæ concretionem evehuntur. Ergo signum est quod, quamquam radicitus proveniat a principio quodam *simplici,* quod organismum animat et informat, tamen per potentiam afficitur quæ conditionibus concretis et materialibus afficitur... Ad rem S. Thomas : « Omnis potentia hujusmodi est actus corporalis organi. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. » I, q. 12, a. 5. — INSTIT. PHILOS., *Cosmol.*, c. 3, art. 4, pr. 3.

[2] Ces remarques permettent d'entendre comment les Docteurs ont tenu que la forme ou l'âme sensitive des bêtes « dérive » de la matière (*forma sensitiva educitur ex potentia materiæ*) et que l'âme des brutes est

Les recherches de psychologie comparée ont mis dans une vive lumière les caractères objectifs et notamment la spiritualité de l'âme humaine, dans ses différences avec le principe psychique des animaux.

d'ordre corporel. Par cette thèse, ils n'entendent nullement réduire la sensation et le sentiment interne de l'animal à une simple fonction mécanique. — S. Thomas a écrit que la sensation est comme une intellection rudimentaire, tout acte de connaissance impliquant une certaine réflexion du sujet sur lui-même. Tel est le sentiment des auteurs les plus attachés aux vues du grand Docteur : « Sensus communis... est facultas aut potentia organica vi cujus animal percipit sensationes quinque sensuum exteriorum qui ad eamdem potentiam veluti ad centrum omnes conveniunt, » dit le R. P. Cornoldi, S. J. (*Inst. Phil.*, t. LIV). Or, le retour, même incomplet, du sujet sur ses actes est inconciliable avec les attributs de l'être purement corporel. En effet, les organes constitutifs de l'animal répondent à des points déterminés et fixes de l'espace. Quelques rapides que soient les vibrations moléculaires des centres nerveux influencés par les forces externes, quelle que soit l'élasticité de ceux-ci, ils ne pourraient jamais suffire à engendrer une impression simultanée et en même temps distincte des objets extérieurs, dans leur prodigieuse multiplicité d'action. Par eux-mêmes, des chocs, des mouvements, fussent-ils emmagasinés et multipliés par les cinq cent millions de cellules nerveuses du cerveau et par les trois ou quatre milliards de fibres corticales, ne sauraient produire qu'une vibration mécanique et localisée : entre celle-ci et sa perception consciente il reste un abîme qu'un principe simple, s'assimilant par une intussusception consciente les multiples mouvements nerveux, est seul capable de franchir. — Le Docteur Angélique, en affirmant que l'âme sensitive dérive de la matière, veut simplement indiquer la dépendance essentielle de l'âme des bêtes à l'égard de la matière, au rebours de l'âme humaine, principe spirituel et « subsistant de soi », et, de ce chef, immortelle. — Pour le dire en passant, cette question est connexe au difficile problème de l'origine de l'âme des bêtes. D'après S. Thomas, comme d'après S. Bonaventure, celle-ci ne serait pas individuellement créée par Dieu, mais déterminée à l'existence en vertu de l'acte de génération prolongeant dans les descendants la vie des parents et les conditions matérielles auxquelles, d'après le plan originel du Créateur, est attachée en fait l'activité sensitive de l'animal. Dieu a parfaitement pu associer, à l'origine, un principe simple et conscient, et dès lors supérieur à la matière, *bien que non spirituel*, aux premiers types des espèces animales, destinés à devenir les progéniteurs des autres êtres vivants. Ce

Dans cet ordre d'idées, d'assez nombreux écrivains se sont ingéniés à opposer au corps de l'homme l'organisme de la bête. A notre avis, c'est sur l'analyse des facultés mentales que doit porter ce débat. Nous ne voulons qu'en indiquer ici les éléments principaux.

L'animal se distingue avant tout par sa *passivité* générale, opposée à l'activité de l'esprit et de la volonté de l'homme. La bête domestiquée accepte, dans l'ensemble, sa condition actuelle, avec indifférence, en dépit de sa force corporelle et des dures exigences de son existence. Malgré les sentiments altruistes des bêtes vivant en société, et en dehors des époques où les fonctions organiques leur donnent une stimulation éphémère, les animaux paraissent peu sensibles aux liens de descendance et de famille, aux douleurs, à la mort de leurs semblables. D'ordinaire, les animaux subissent le joug souvent cruel de l'homme sans se révolter contre des tyrans dont leur vigueur corporelle triompherait aisément. A en juger par l'expérience, une sorte d'inertie pèse sur la conscience que l'animal a de lui-même. Les exceptions s'expliqueraient par le dressage ou l'instinct d'imitabilité des bêtes vivant dans la société de l'homme. D'elles-mêmes, celles-ci n'ont en rien perfectionné leurs agissements naturels.

principe simple, une fois créé, aura pu se communiquer, dans l'acte de génération, à tous les descendants : sans nul doute, il était essentiellement distinct de l'organisme : toutefois, en raison de la nature purement sensitive de l'âme des bêtes, il ne pouvait subsister à part des conditions organiques en cela, et diffère essentiellement de l'âme humaine ; celle-ci est non seulement simple mais spirituelle, capable de subsister de soi, et pour cette raison, il aura pu être transmis, par la voie de la génération, aux divers représentants de l'animalité (*ex traduce*). — La supériorité de la « forme sensitive » sur la matière inorganique, à titre de principe conscient et simple, faisant un retour immanent quoique incomplet sur ses actes, n'en subsiste pas moins. Cette conclusion est si vraie que des docteurs thomistes fort autorisés ont admis, pour la sauvegarder plus complètement, la création individuelle de l'âme des animaux. C'est à tort, selon nous. Il semblerait d'ailleurs manifeste que cette âme ou forme sensitive, exclusivement adaptée aux besoins de l'organisme, n'a d'autre durée que celle de la vie animale.

La fixité des industries animales aurait sa source dans cette passivité psychique. Par les adaptations incessantes de ses énergies au milieu, aux circonstances complexes, par l'invention des armes, des outils, des machines, l'homme, dès la période historique, a réalisé un progrès incessant dans ses habitudes et ses mœurs. Il domine l'animalité entière et la nature avec elle. Les animaux restent asservis par l'hérédité aux habitudes des ancêtres. Chez eux, l'instinct montre, sans doute, une réelle plasticité, mais exclusivement dans sa sphère originelle, et sans jamais franchir le cercle de la race. L'animal atteint, presque dès l'origine, à toute la perfection de ses industries; celle-ci est admirable, très souvent, mais à côté de cette excellence innée, se révèle, dans tout le reste, une stupidité très grande. « C'est une chose fort remarquable, disait déjà Descartes, que bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous. » L'imagination créatrice, l'invention, demeurent le privilège réservé de l'homme [1].

Dans son livre *Sur les sociétés animales*, M. Espinas a montré, avec un grand détail, que l'association conjugale a donné occasion à une certaine esthétique. Il établit la grande part qu'ont dans l'amour les couleurs et les formes que nombre de poissons et d'insectes ne revêtent qu'en la période des chaleurs, les sons et les susurrements par lesquels le mâle et la femelle cherchent à se charmer, les parades et les jeux qu'ils s'offrent, comme des tournois et des sérénades galantes. — Ces conclusions prouvent uniquement la préoccupation de la beauté dans son rapport exclusif avec l'apaisement actuel des appétits les plus vivaces et les plus impérieux des sens. L'animal recherche les choses belles comme il perçoit les faits : sous leur face brute,

[1] *Disc. de la méthode*, 5e p. — Cf. LEMOINE, *De l'habitude et de l'instinct*, p. 87.

dans leur partie utilitaire, subjective. Des types d'espèces diverses ne s'unissent que dans un but de plaisir ou de service dont la recherche leur est commune. Aussi ces associations ont-elles lieu entre des animaux de mœurs et de nature semblables. Les associations humaines sont basées très souvent sur des vues désintéressées et générales. Elles embrassent les groupes les plus opposés de tendances et d'habitudes. Seules, également, elles ont une portée universelle, et contribuent à produire entre les différentes races une intégration, une unité toujours plus cohérentes. Il est évident que malgré les funestes errements militaristes et le chauvinisme politique, c'est là la tendance réelle de l'humanité, des peuples modernes, en particulier. Les sociétés animales sont séparatistes; elles n'ont jamais amené une centralisation plus vive dans l'ensemble des familles zoologiques.

Ceci est si patent que selon M. Espinas lui-même, les animaux parasites, mutualistes, commensaux ne sont pas des associés, au sens rigoureux du mot, pour la raison, dit cet observateur consciencieux, qu'ils ne sont pas de même espèce. Wundt se range sur ce point à l'avis du psychologue français. Ces remarques portent surtout sur les sociétés animales basées sur la *nutrition*. Les sociétés fondées sur la *génération* impliquent avant tout les fonctions de l'amour maternel. Dans l'état actuel de la science, ce sentiment n'a pas encore reçu d'explication plausible, dans le monde zoologique. D'après M. Espinas, les mères vivipares sembleraient voir comme une sorte de prolongement de leur propre être dans leur progéniture; et ce serait là la cause de leurs soins pour leurs petits. Cet observateur déclare qu'il ne voudrait pas étendre cette conclusion aux ovipares : et, à leur égard, il se montre peu sympathique envers la théorie évolutionniste : à en croire les partisans de celle-ci, les animaux inférieurs qui auraient par hasard soigné leurs petits auraient, de cette manière, apporté un avantage réel à l'espèce, et cette réussite aurait ainsi transformé en « habitude héréditaire » une rencontre fortuite. Cette explication paraît tellement contraire à la science positive, se trouve si fort démentie par le calcul des probabilités, que M. Espinas

n'en veut tenir aucun compte. Nous pensons qu'on pourrait étendre l'argumentation à la thèse darwinienne tout entière; et de fait, elle lui a été plus d'une fois opposée. Ajoutons que d'après d'autres spécialistes, les soins de la maternité, dans la classe des oiseaux, s'expliqueraient en partie par la sensation du bien-être qu'éprouve la couveuse. L'on resterait ainsi toujours en présence de phénomènes d'ordre physique. D'ailleurs, dans la série entière des sociétés animales basées sur la génération, même dans celles des abeilles et des fourmis, les plus parfaites de toutes, les sollicitudes de la femelle et les préoccupations du mâle reposeraient, en dernière analyse, sur des considérants où nul élément altruiste ne paraît entrer. — Selon MM. Espinas et Ribot, « l'amour paternel et l'amour maternel lui-même ne seraient qu'une extension de l'amour de soi, une application nouvelle de l'instinct de conservation. »

Les fédérations animales établies sur la réunion passagère ou permanente des individus qui s'associent en vue d'un motif d'ordre psychique sont les plus voisines des sociétés humaines. Les tendresses des grands quadrupèdes pour leurs petits, les associations des singes, ont été décrites, en ces derniers temps, sur la foi d'observations personnelles, d'admirable sagacité, en particulier par Brehm. La finesse de ces derniers animaux, leur mimique si curieuse, leurs ruses, leur langage, leur rire et leurs larmes, leurs chasses, leur aptitude étonnante au dressage et à l'éducation, ont servi de thème aux descriptions les plus minutieuses et, sans doute, les plus authentiques. Le savant voyageur a vu de vigoureux babouins s'exposer au danger pour sauver de jeunes congénères de l'assaut de sa meute. Dans d'autres espèces, il a constaté que des malades étaient nourris par des individus valides. Ces dévouements, toutefois, ne revêtent jamais un caractère général. Au surplus, qu'on lise dans les récits de Brehm lui-même, la manière dont ce voyageur, que nul peut être ne dépasse en compétence sur le présent sujet, s'y prenait pour élever les anthropoïdes et les habituer à exécuter ses volontés; qu'on parcoure ses renseignements au sujet des morts violentes infligées aux jeunes singes

par leurs mères; qu'on tienne compte, surtout, du caractère exclusivement matériel des rapports de communauté, chez les simiens *vivant en liberté;* et l'on entendra mieux encore la subordination générale des facultés de l'instinct animal à l'organisme physique, et leur caractère égoïste même chez les espèces que leur conformation physique rapprochait le plus de l'homme. La passivité subjective reste l'attribut manifeste de l'animalité.

A côté de la passivité, il faut mentionner le particularisme de l'instinctivité animale. La cause de ce dernier nous est connue : les instincts correspondent à l'organisation; ils ne peuvent, dès lors, excéder la plasticité essentielle de celle-ci [1].

[1] « En venant au monde, écrit M. Van Beneden, chacun des animaux connaît son rôle et le remplit d'aurant mieux qu'il est plus libre d'obéir aux conseils de son instinct. Chacun porte son souffleur en lui et l'homme pourrait bien être comparé à leur régisseur.

A ce grand drame de la vie préside une loi aussi harmonieuse que celle qui règle le mouvement des astres...

On le démontre aujourd'hui : l'animal, quel qu'il soit, celui qui occupe le haut de l'échelle aussi bien que celui qui touche aux derniers confins du règne, consomme de l'eau et du charbon. L'albumine suffit à tous les besoins de la vie. Or, la même main qui a fait sortir le monde du chaos, a varié la nature de cette consommation : elle a proportionné cette nourriture universelle aux besoins et à l'organisme particulier des espèces, qui doivent y puiser le principe du mouvement, l'entretien de la vie.

Il y a quelques années, un de nos savants et spirituels confrères de l'Université d'Utrecht, le professeur Harting, a écrit un charmant petit livre sur l'industrie des animaux, et il nous a fait voir que la plupart des métiers sont parfaitement connus dans le règne animal. On trouve en effet, parmi eux, des mineurs, des maçons, des charpentiers, des fabricants de papiers, des tisserands et l'on pourrait même dire des dentellières, qui tous travaillent pour eux d'abord, pour leur progéniture ensuite. Il y en a qui creusent le sol, étançonnent les voûtes, déblayent les terrains inutiles et consolident les travaux, comme des mineurs de métier; il y en a qui s'arrangent des canots que les vagues ne submergent jamais; nous avons dans l'eau douce les Épinoches; et dans son dernier voyage L. Agazziz a signalé un poisson qui construit son nid au milieu des Sargasses. La plus importante découverte, dit l'illustre naturaliste de Cambridge, a été celle d'un nid bâti par un poisson, et flottant

De cette passivité et du particularisme de l'activité animale se laisse à peine distinguer le caractère exclusivement sensible et matériel de leur instinct.

D'accord avec Aristote, on n'hésiterait pas à reconnaître à la

sur le grand Océan, avec son fret vivant au milieu de la mer... D'autres bâtissent des huttes ou des palais selon toutes les règles de l'architecture, comme les termites qui élèvent des huttes de trente pieds de haut; d'autres encore connaissent d'emblée tous les secrets du fabricant de papier, de carton, comme différentes espèces de guêpes, de toiles ou de dentelles, comme diverses sortes d'araignées, et leurs produits n'ont généralement rien à craindre de la comparaison avec le point de Malines ou de Bruxelles. L'argyronecte se construit même une cloche à plongeur. Parmi les éponges, l'*Euplectella aspergillum*, les *Hyalonema* et les *Holtenia* édifient également des palais en dentelle.

Qui n'a pas admiré l'ingénieuse construction des ruches d'abeille et des nids de fourmi, la délicate et merveilleuse structure des filets d'araignée!

La perfection des tissus de quelques-unes de ces fabriques est même si grande et si généralement appréciée, que quand, pour son télescope, l'astronome a besoin d'un fil mince et délicat, ce n'est ni à Paris ni à Londres qu'il s'adresse, c'est à une fabrique vivante, à une chétive araignée! Quand le naturaliste a besoin de comparer le degré de perfection de son microscope ou d'une mesure micrométrique pour les infiniment petits, il consulte, quoi? un millimètre taillé et divisé en cent ou en mille parties? non! une simple carapace de Diatomée, tellement petite et peu distincte qu'il en faudrait plusieurs millions réunies pour être visibles à l'œil nu.

Et les meilleurs microscopes ne révèlent pas encore toujours toute la délicatesse des dessins qui ornent ces admirables organismes; c'est à peine si les instruments des premières maisons suffisent pour observer les infinitésimales fantaisies qui décorent les carapaces lilliputiennes.

Les naturalistes n'ont pas toujours étudié avec un soin suffisant les rapports qui existent entre l'animal et sa pâture, et cependant ces rapports fournissent à l'observateur des enseignements d'une haute portée.

Tout corps organique, conferve ou mousse, insecte ou mammifère, devient la proie de quelque bête; liquide ou solide, séve ou sang, corne ou plume, chair ou os, tout disparait sous la dent de l'un ou l'autre; et à chaque débris correspondent les instruments propres à leur assimilation. Ces rapports primitifs entre les êtres et leur régime d'alimentation entretiennent l'iudustrie de chaque espèce ». — *Le Commensalisme.*

bête les facultés d'attention consciente, de généralisation, de « jugement spontané », de combinaison, de quasi-raisonnement. Ce serait assez, pour s'en convaincre, de parcourir les œuvres magistrales de Brehm, de Houzeau, de Schneider, de Romanes. Mais tous ces actes restent circonscrits dans la sphère de l'ordre sensible [1]. Aussi l'on réfléchirait que le terme d'*intelligence* a été consacré précisément par la tradition au principe des fonctions transcendantes de l'esprit : pour éviter des malentendus fâcheux, l'on mettrait à la place de ce mot celui de *connaisance sensible*.

Cette forme élémentaire de raisonnement comporte-t-il, de la part de l'animal, un acte de jugement ou de réflexion proprement dit ? On pourrait penser que ceci est une pure question de mots. L'animal perçoit le besoin interne ou le phénomène extérieur qui intéresse son activité organique, d'après l'état actuel du corps : ces deux termes sont comme les prémisses d'un enthymème ou d'un syllogisme incomplet que la brute ne construit pas comme le ferait l'homme, mais qu'elle perçoit en subissant son contenu dans l'acte vital de la sensation, et entre ces termes l'instinct inné ou héréditaire, avec l'habitude acquise, pose de fait la concordance dans l'acte

[1] « A moins de réduire l'animal à un pur automatisme, dit M. Janet, comme le voulait Descartes (doctrine aujourd'hui universellement abandonnée), il faut que la liaison qui gouverne, dans de faibles limites sans doute, mais nécessairement, les phénomènes psychologiques de l'animal, s'explique même en lui comme elle s'explique en l'homme par un principe supérieur. Mais ce qui est vrai, c'est que ce principe est absorbé, enveloppé, presqu'entièrement voilé par les opérations sensitives. C'est pourquoi nous disons que l'animal n'a qu'une intelligence sensitive. Telle serait l'intelligence humaine si elle était privée des opérations supérieures. — On a beau faire, dit un psychologue, on ne parviendra par nul effort d'esprit à concevoir un animal, un organisme monocellulaire qui, étant sensible, ne serait pas doué de croyance et de désir, c'est-à-dire ne joindrait pas ou ne disjoindrait pas, ne retiendrait pas ou ne repousserait pas ses impressions, ses marques sensationnelles quelconques, avec plus ou moins d'intensité. M. Delbœuf dit très bien que l'infusoire même peut prononcer ce jugement muet : j'ai chaud. » — *Traité de philos.*, p. 85.

final qui est l'expression réelle du naturel rapport des extrêmes. La connaissance animale reposerait ainsi sur ce qu'on a appelé par euphémisme la loi *logique des sensations*. Que l'on rapproche de ce processus fondamental, d'une part, la complète et incessante stimulation des états individuels de l'organisme et des phénomènes externes; d'autre part, la puissance accumulée des instincts héréditaires, des associations de l'imagination et de la mémoire, et l'on pourra se rendre compte de tous les actes de l'industrie animale, et en même temps de ses limites et de sa circonscription dans l'ordre des perceptions physiques.

Certains écrivains tiennent que l'homme agit sur les corps circonvoisins grâce aux instruments créés par son génie. M. Espinas leur a parfaitement répondu que le piège du fourmilion, la toile de l'araignée, le nid de l'oiseau, le gâteau de l'abeille sont aussi des outils. Comme l'observe ce juge si autorisé en cette question délicate, les moyens d'action de l'animal restent à une distance immense de ceux de l'homme. Les industries animales ne dépassent pas le cercle des fonctions sensibles, bien qu'elles ne consacrent pas uniquement les besoins physiques et accusent parfois des préoccupations d'ordre esthétique incontestable. Quoi d'étonnant, du reste, si les manifestations de l'activité psychique des animaux ressemblent de loin à celles de l'esprit humain en son excellence incontestée? Le contraire serait impossible, illogique. Ceux-là seuls y signaleraient une difficulté qui creusent à l'excès la différence naturelle des deux groupes. En tous cas, l'intelligibilité pure, la liberté et la moralité resteront l'apanage propre de l'homme dans leurs tendances essentielles : c'est assez pour légitimer la distinction spécifique de notre espèce d'avec le reste des vivants [1].

En fait, toute faculté arrive fatalement à son acte, à son évolution : or, jamais, depuis tant de siècles qu'on observe ses mœurs,

[1] Cf. M. A. Espinas, *L'évolution mentale chez les animaux*. Rev. phil., janvier 1888.

l'animal n'a témoigné de curiosité intellectuelle ou de désir de connaître les causes des choses, de remords ni d'aspiration au bien, en dehors des actes de la vie organique et des mobiles égoïstes. Jamais, comme s'en expriment Aristote et S. Thomas, l'animal n'a recherché la communication de ses affections en vue de l'accroissement désintéressé de la connaissance.

Par ses cris, par sa mimique et ses mouvements, l'animal cherche, d'évidence, à nous faire comprendre ses besoins, à les faire entendre à ses semblables. Ce qu'il ne se propose jamais comme un but propre, c'est la transmission d'une impression, la notification d'un phénomène ou la communication d'une aperception quelconque, à part du besoin actuel et organique; c'est de franchir les limites de la sensation individuelle et subjective pour entrer dans le domaine des faits objectifs et impersonnels. « La vérité, dit excellemment S. Thomas, consiste essentiellement dans la représentation des choses... Or, toute représentation consiste dans un rapport de termes, et ce rapport est, à rigoureusement parler, l'objet de la raison. La brute manifeste, à la vérité, ce qu'elle ressent, mais elle n'a pas pour but cette manifestation en soi : seulement, elle pose par instinct un acte dont la manifestation est l'effet [1] ». On l'a répété bien des fois : l'enfant au maillot, sous l'excitation de l'instinct, sait aussi bien faire entendre ses désirs à sa nourrice que mettre en jeu les trente-deux paires de muscles qui doivent servir à son alimentation primordiale : qui songerait à lui attribuer, pour cela, autre chose que l'instinct physique? Exemple frappant de ces communications d'ordre individuel et sensible que l'on aurait tort d'attribuer, chez l'animal, à un principe rationnel, si élémentaire soit-il. Nous n'avons aucune preuve que l'animal atteigne autre chose que des liaisons de faits sensibles. Tous les actes « d'intelligence », mis à leur actif par des observateurs dont la sympathie

[1] 2ª 2ᵃᵉ, q. 110, a. 1. — Cf. HAMARD, *Les caractères distinctifs de l'animalité.* REV. DES QUESTIONS SCIENTIF., janvier 1878. — CARBONNELLE, *Les confins de la science et de la philosophie,* c. 8.

égale au moins la sagacité, s'expliquent par des associations d'ordre matériel ou émotionnel. C'est pour cela que, entre l'esprit de l'homme et l'instinct, de la bête, nous reconnaissons une différence essentielle : ici le cercle éternel sont les besoins, les tendances, les affections de l'organisme dans l'individu ou dans l'espèce; là la sphère des opérations et des mobiles s'étend aussi loin que le domaine des idées pures, de l'absolu. L'instinct peut imiter la raison et la liberté, dit bien S. Thomas : mais tout se borne à cette imitation, circonscrite dans le domaine *corporel*. Un seul acte d'intelligence véritable ouvrirait la porte à l'évolution ultérieure des pensées. Dans ce sens le mot de M. Rabier est tout à fait exact: si l'animal *raisonne* le moins du monde, il doit arriver à créer les mathématiques.

Dans la première partie de cette étude, nous avons averti que l'infaillibilité de l'intinct doit être affirmée d'une manière simplement générale, et n'exclut en rien les erreurs adventices et secondaires. Rien d'étonnant en cela, si l'on admet, avec les meilleurs juges, une sorte de jugement implicite dans les opérations instinctives. L'instinct chez la bête, comme l'intelligence chez l'homme, n'est autre chose que l'activité psychique spécifique, incarnée dans l'individu ; en dehors de ses manifestations tout à fait primordiales, il reste tributaire des erreurs et des défaillances accidentelles. Rien ne serait plus périlleux que de faire de la spontanéité une sorte de cause occulte, ou de la rattacher sans circonspection à une application excessive des causes finales. L'instinct est le fond primitif de la nature du vivant ; c'est ce qui lui donne, avec certains caractères définis et saillants, ce je ne sais quoi d'obscur et de mystérieux que récèlent toujours les causes essentielles. Nombre de métaphysiciens ont abusé de cette physionomie spéciale: d'autre part, certains critiques professent à son endroit une crainte exagérée. Les physiologistes restent dans leur rôle en recherchant les conditions particulières des instincts, dans les diverses classes des vivants. Mais le psychologue n'excède en rien son droit en accordant aux phénomènes primitifs de la spontanéité, dans leur teneur générale, la portée objective et l'infaillible direction

que les critiques s'accordent à y signaler. Avec son intelligence si profonde de la phsychologie comparée, M. Espinas rappelle que si certains groupes d'animaux, d'organisation semblable, présentent des mœurs et des industries différentes, il n'en serait pas moins urgent, de n'isoler jamais l'activité instinctive de l'organisme du vivant. On n'aurait pas à redouter d'aboutir dans cette voie aux interprétations matérialistes : le fait de la perception consciente laissera toujours entre l'animal et la « simple machine » une différence indéniable.

Rien ne serait, en tout cas, plus contraire à l'esprit de la science sérieuse que de séparer la considération de l'instinct et de l'activité psychique en général des propriétés organiques, et de concevoir ce dernier comme une stimulation purement extérieure, soit du milieu, soit de la cause première[1].

La coordination des moyens aptes et d'une fin spéciale a été souvent signalée comme le critère des fonctions organiques, et surtout des fonctions spontanées. Mais, en cette matière

[1] « Les muscles, dit M. Espinas, ne tardent pas à modifier les os mêmes sur lesquels ils s'insèrent (Maury l'a montré). Pense-t-on que le système nerveux, si instable, si délicat ne subisse pas des changements analogues et n'en conserve pas la trace?... Il est hors de doute que la substance nerveuse subit, quand elle entre en activité, des modifications fonctionnelles (augmentation de chaleur, afflux sanguin, etc.). On sait avec certitude que les parties de l'organisme sont solidaires et qu'il est de toute impossibilité qu'un changement notable s'accomplisse dans l'une d'elles sans que les autres en reçoivent par contre-coup des modifications corrélatives. Les centres représentatifs et affectifs sont donc très vraisemblablement différents quand les habitudes, les mœurs sont différentes... Si un être s'adapte à un mode d'action qui ne semble pas résulter de sa structure native, il le fait en vertu de ressources qui lui sont fournies par son organisme lui-même, l'activité fonctionnelle n'étant et ne pouvant être que le jeu d'un organe... Le mécanisme vital et l'activité psychique ne s'accompagnent pas comme deux lignes parallèles, soit; mais ce sont deux séries de valeurs complexes, semblablement groupées dont les sommes restent toujours exactement proportionnelles. » REV. PHILOS., *Études de psychologie comparée.* Juin 1878. Le lecteur rectifiera l'éxagération de la dernière phrase.

encore, il faudrait se garder de faire la part trop large à la finalité ; et ce point, M. Espinas a eu le mérite de le mettre en lumière, non sans quelque exagération. Ce maître rappelle, après Darwin, Dutrochet, Emery, que les feuilles des plantes insectivores témoignent, dans leur irritabilité et leurs mouvements de préhension, d'une faculté propre à tous les organismes végétaux et qui se laisserait expliquer par l'incurvation et la torsion. Les curieux phénomènes de locomotion vers les endroits éclairés, vers un humus favorable, impliquent la stimulation actuelle de la lumière, des parties du sol déjà mêlées à la terre moins riche et sollicitant les radicelles. Seulement cette exégèse autoriserait-elle à conclure, avec M. Espinas, qu'on se tromperait en voyant « des buts là où il n'y a que des résultats ». Très souvent les buts immédiats et particuliers devraient être écartés par une critique avisée : mais la finalité spécifique et primitive serait précisément la concordance des déterminations avec les fonctions constitutives de l'organisme. Chez les plantes insectivores le contact immédiat serait requis pour leurs mouvements caractéristiques. Un mécanisme compliqué dessert leurs besoins, sous la stimulation immédiate de certains agents naturels. Mais la correspondance de cet organisme avec leur évolution vitale est elle-même un fait d'indéniable finalité, effet d'une accommodation appropriée et stable.

La passivité de l'instinct explique dans les espèces animales la perpétuité d'aberrations presque incroyables, à côté d'industries surprenantes. La raison ne rectifie pas en eux ces erreurs, soudées en quelque sorte, par les circonstances extérieures, à l'exercice de la spontanéité organique.

La *Musca vomitoria* se laisse tromper parfois par l'odeur de l'*arum dracunculus*, et dépose ses œufs sur ses fleurs, au lieu de les placer sur les charognes; le héron s'acharne sur les plantes et les débris organiques qu'il prend pour de jeunes couleuvres. Nous l'avons noté en parlant des tendances spontanées: les erreurs de ce genre sont l'effet du croisement de plusieurs tendances instinctives dont quelque circonstance accidentelle empêche l'évolution régulière. L'oiseau retenu en

cage, et provoqué vraisemblablement par les courants atmosphériques à l'émigration, se heurte aux barreaux de sa prison jusqu'à en périr. Certains poissons, tels que les saumons, sautent du bassin d'eau douce et trouvent la mort sur la pelouse. Sans doute, dans ces cas et dans les conjonctures de même espèce, l'instinct spécifique l'emporte sur l'instinct individuel de conservation. On en dirait autant de la couvée prolongée à laquelle succombent nombre d'oiseaux.

D'autres fois l'erreur provient à la fois et de l'immixtion de l'homme et de l'activité propre de l'animal. C'est le cas de la chenille placée exprès dans un hamac déjà achevé en partie par un autre animal, et s'obstinant à recommencer toujours sa tâche, au lieu de la poursuivre simplement. Il est difficile de limiter la plasticité des instincts consécutifs ou de portée secondaire. Des couleuvres renfermées dans des endroits sans eau ont pu être rendues vivipares. On a acté cet exemple d'un canard couvé par une poule, qui refusa d'aller à l'abreuvoir. En tous ces cas une ingérence artificielle avait troublé le jeu régulier des lois de la nature. Qu'on juge de là les modifications que l'immixtion de l'homme peut introduire dans les actes de l'instinct animal. Ces déviations n'en prouvent pas moins l'absence de raison régulatrice chez les animaux[1].

[1] « Un chien mourra de faim à côté d'un tas de blé; il n'y touchera point. Il ne sait point que cette substance qu'il dédaigne et qu'il méconnaît, parce qu'elle n'est pas sous la forme appropriée à ses organes de préhension et de mastication, est pourtant parfaitement capable de soutenir son existence. Son instinct s'arrête à la forme physique, laquelle n'est effectivement pas appropriée aux premières parties de son tube digestif... De même un lapin périra d'inanition à côté d'une proie vivante ou même d'un quartier de viande; réduisez cette viande en fragments, faites-la bouillir, il l'acceptera sans difficulté et la digérera le plus facilement du monde... Ainsi, nous le voyons, les qualités chimiques essentielles d'un aliment sont cachées à l'animal; son instinct s'arrête aux qualités physiques... L'homme, au contraire, doué de l'intelligence, ce qui corrige l'instinct, est omnivore. » Cl. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*. Paris, Baillière, 1879; t. II, p. 257.

Faites flairer, dit M. Joly, un morceau de peau de lion ou de tigre à un cheval, il s'effraye comme si l'animal féroce était présent : imprimez la griffe de ces terribles bêtes dans le sable de l'écurie, le coursier restera insensible. L'observateur que nous venons de citer mentionne le fait connu de la poule s'ouvrant un passage par un interstice très étroit qu'elle a coutume de franchir, et ne sachant rentrer au poulailler même par une grande ouverture, pour peu que le premier orifice ait été fermé. Il rappelle encore, d'après M. Paul Bert, la stupidité du rat, qu'on a privé de l'extrémité de la queue, appareil si riche en filets nerveux, et l'apathie de chiens très attachés à leurs maîtres, après l'enlèvement de leur nerf olfactif, comme en témoigne Schiff d'après ses expériences personnelles. Je pourrais ajouter à ces observations topiques une suite d'observations faites par moi-même sur une colonie de frêlons logée dans un peuplier de mon jardin. Dans le but de contrôler ce que j'avais lu de la bêtise de ces animaux, pendant plus de trois mois, presque chaque jour, je m'étudiai à contrarier les allées et venues de ces redoutables et incommodes maraudeurs, et cela sans prendre la moindre précaution pour échapper à leur attention. Vis-à-vis de leur guêpier, j'avais établi un petit observatoire, d'où je pouvais gêner de toutes façons la quiétude des maraudeurs. Pas une fois ils ne songèrent à se garantir de ces ennuis ni à se venger, bien qu'ils se vissent chaque jour décimés. Ils finirent par abandonner un abri à tous égards excellent [1].

[1] C'est en tenant compte des différences qui établissent, entre la connaissance de la bête et la raison de l'homme, une différence essentielle, que l'on doit entendre les diverses déclarations où S. Thomas d'Aquin résume toute la tradition chrétienne en cette matière délicate.

Le grand Docteur tient à cet égard les maximes suivantes : nous ne connaissons la nature de l'animal que par les actes qu'il pose. L'animal, à titre d'être sensible, a deux tendances constitutives : l'une en vertu de laquelle il recherche ce qui convient à ses sens et à son organisation et repousse ce qui lui est contraire; l'autre, dérivée de la première, par laquelle il repousse les autres êtres qui tendent de bouleverser cet ordre.

La différence de la conscience humaine d'avec celle de l'animal ne reçoit pas une confirmation moins éclatante de la préoccupation de l'idéal que poursuit sans trêve l'homme, et dont nous ne rencontrons aucun vestige dans les espèces zoologiques.

C'est à ces tendances qu'il faut rapporter les luttes des animaux pour la nourriture et la sélection sexuelle. Il suit de là que l'animal est doué de sensibilité interne, basée sur l'aperception des choses qui sont utiles ou nuisibles à l'organisme de l'espèce. Il faut donc accorder à la brute un critère de ces qualités. En outre l'animal discerne à sa manière non seulement les objets d'un même sens, par exemple la couleur noire de la couleur blanche, mais encore les objets qui relèvent de sens différents, comme la blancheur et la saveur. Les Docteurs en concluaient qu'il faut leur reconnaître un « sens interne », capable de faire la synthèse et la distinction de ces sensations disparates.

Le cheval, l'éléphant, le chien entendent la voix de leur maître, la distinguent de toute autre, et, par leur attitude, ils prouvent qu'ils font sur le phénomène physique de l'audition une réflexion réelle. Or, nul appareil de sensibilité externe n'atteint nos actes de sensation : il faut dès lors admettre que l'animal possède une faculté atteignant jusqu'aux processus de la sensation elle-même. Cette « faculté » que S. Thomas distingue de la sensibilité proprement dite et qu'il appelle force perceptive des sensations, les modernes la nomment la conscience des états internes et des sentiments. Le souvenir que gardent les animaux des lieux qu'ils habitent, de leur étable, de leur nid, des bons et des mauvais traitements passés; leur amour pour leurs petits; leurs rêves attestent avec éclat l'existence de cette sensibilité interne. Celle-ci, en tant qu'elle s'exerce sur les objets présents est appelée par S. Thomas la sensibilité commune ou ordinaire; en tant qu'elle a pour terme les objets sensibles et les sensations passées, il lui donne le nom d'imagination; dans son rapport avec les objets utiles ou sensibles, actuellement présents à l'animal, elle s'appelle *vis æstimativa* (ou faculté d'appréciation organique); les Docteurs, en particulier S. Thomas, désignent sous le vocable de *mémoire* le souvenir des affections de conscience, des états de plaisir ou de peine passés qui ne se laissent pas ramener à la sensation pure.

L'animal est doué de la faculté de juger : seulement, d'après les meilleurs arbitres, chez lui, cette faculté s'exerce sous l'empire de l'instinct naturel, et non à la suite d'une comparaison logique proprement dite. De même, ce qu'on appelle mémoire dans l'animal est un ressouvenir

L'animal est de toute façon asservi à l'instinct de son espèce. L'homme trahit l'ambition d'ajouter les fruits de son activité créatrice aux arts, à la poésie. Dans ces productions originales mêmes, le tourment de l'idéal le harcèle sans trêve. N'est-ce pas là la source de l'épopée, du drame, du roman, de la littérature et de l'esthétique d'invention, où se révèle précisément la passion de dépasser la réalité, en la créant au gré de l'imagination personnelle? La science qu'il a acquise, les découvertes qu'il a réalisées dans l'art, dans l'industrie ne satisfont pas le

automatique des phénomènes et des choses passées, tandis que chez l'homme, c'est une réminiscence basée sur un procédé rationnel.

L'homme, d'une part, recherche la vérité en soi comme un bien : aussi est-ce excellemment comme moyens et instruments de la *connaissance* qu'il recherche les choses du corps ; mais l'animal n'aspire qu'aux biens actuels et sensibles. Ceci n'empêche en rien d'attribuer à l'animal une certaine connaissance de fait des choses qui leur sont utiles et la faculté d'être dressés par l'homme à certaines industries. Mais en ces cas mêmes de connaissance et d'adresse physique, la libre disposition de leurs actes leur manque aussi bien que leur connaissance réfléchie. (Iª, q. 78, 83, 91.)

On en conviendra : en style du XIIIe siècle, S. Thomas énonçait sur les principaux caractères qui distinguent l'homme de l'animal, les principes que les psychologues contemporains ont déduits de l'observation des faits et développés à la lumière des découvertes scientifiques. D'après la science médicale de son temps, mais avec un sens juste, au fond, S. Thomas allait jusqu'à assigner pour « organe spécial » à la perception des affections de l'organisme la partie moyenne du cerveau, légitimant ainsi de sa grave autorité, d'accord du reste en cela avec les plus renommés Docteurs et avec S. Augustin, la localisation des énergies et les fonctions psychiques, et les expériences de nos contemporains, signalant les « couches optiques », le centre ou *sensorium* commun où aboutissent les impressions des sens externes, dans le « corps strié » le centre des actions motrices, dans les « hémisphères cérébraux » celui de la volonté et de la mémoire, dans la « substance grise » ou corticale, le siège des mouvements volontaires. De fait, les lésions graves et l'ablation de ces centres amènent la suppression des fonctions correspondantes, et l'ablation des hémisphères, en particulier, va à l'abolition de toute activité instinctive, pour laisser place à des mouvements purement réflexes, comme c'est le cas des pigeons trépanés, perdant jusqu'à l'instinct de la nutrition.

génie humain : son avidité de savoir croît avec ses connaissances, et, à proportion qu'il s'assimile la vérité, il se sent envahi du mélancolique désir de la posséder dans une plus large mesure. *De bien en mieux*, telle est sa devise ! Le héros de la vertu, comme le maître de l'art, tend à une perfection sans cesse plus haute. Au fond, cette angoisse de l'idéal est le moteur de tous nos efforts vers la sagesse et vers le bien. Elle est la raison dernière de notre perfectibilité, la règle de nos progrès. Elle s'accuse avec une prépondérance toujours plus grande, à mesure que l'esprit s'élève au-dessus des conditions matérielles, pour atteindre l'élément intelligible, les premiers principes, les lois supérieures, où les vérités particulières ont leur fondement et leur justification.

Aussi loin que va l'observation, rien de semblable ne se constate dans le règne animal. Là, un calme parfait accompagne les fonctions normales, et l'infranchissable limite dans laquelle celles-ci se renferment est une suite fatale de leur circonscription essentielle, de leur fixité générale dans l'ordre de la sensation pure et des impressions de plaisir ou de douleur personnelles.

Que doit inférer l'observateur, ici de cette sérénité en quelque sorte statique, là de cette agitation de l'âme, toujours en quête d'une plus ample révélation de la vérité ? Il ne peut qu'en conclure la supériorité de l'intelligence humaine à l'égard des facultés animales, supériorité fondée sur la transcendance du domaine propre de l'entendement de l'homme. Or, c'est précisément ce que les spiritualistes entendent par la distinction essentielle de ces deux ordres de puissances. Manifestement, faites toutes deux pour atteindre leur objet par la perception, par la connaissance, équation psychique du sujet et de l'objet, elles ont des points de contact nécessaires et des analogies réelles [1].

[1] Sur le parallélisme de l'activité psychique de l'animal et de l'homme, voir les ouvrages capitaux de G. M. SCHNEIDER, *Der Thierische Wille* Leipzig, Abel, 1880. — *Der Menschliche Wille*. Berlin, Dummler.

Les Docteurs, en particulier S. Thomas, avertissent qu'au point de vue des fonctions des sens il y a similitude de condition entre l'homme et l'animal. Entre les propriétés du minéral brut et de l'être vivant, il y a des différences irréductibles, essentielles. Toutefois, à part le type d'évolution, les phénomènes de la vie se réalisent grâce au fonctionnement des propriétés physiques et chimiques. Il n'est pas plus permis d'opposer absolument la dynamique vitale au mouvement mécanique et aux propriétés physiques de la matière que de les identifier [1]. Or, l'animal et l'homme sont tous les deux dotés d'un organisme et de facultés psychiques. Entre eux il ne peut y avoir dès lors une antithèse complète. Pour que l'on soit fondé à tenir la distinction essentielle de ces deux groupes, c'est assez que la sphère différente de leur activité ne permette pas de les réunir dans une catégorie identique. L'homme et l'animal manifestent dans leurs démarches psychiques une différence qui, en matière de *facultés mentales*, fonde une distinction de nature, et non seulement une différence de degré.

La supériorité spécifique de l'homme sur la bête s'affirme encore dans le langage humain. — Le langage articulé, envisagé dans son acception la plus élevée, est le symbole de cet entendement qui s'assimile les phénomènes, démêle l'essence commune au sein des variétés accidentelles, discerne et formule leurs rapports, et cela sans autre but que la connaissance des choses et le plaisir esthétique de construire dans le langage l'expression mentale de ces rapports synthétiques et de la communiquer aux autres représentants de l'espèce. Il y a, peut-être, des animaux aussi bien organisés que l'homme en ce qui concerne l'émission du son : ils parviennent à imiter d'une façon mécanique la parole humaine; aucun d'eux ne se sert jamais de la voix pour exprimer une série régulière et ordonnée de sensations ; aucun indice ne permet de voir dans leurs cris la perception des propriétés caractéristiques des choses ni de l'ordre de la nature.

Le langage des gestes, et surtout l'expression des sentiments

[1] D. Cochin, *De l'Évolution vitale,* Paris, Masson, 1888, p. 335.

par les mouvements inconscients du visage et des yeux, auront été accompagnés à l'origine de certaines onomatopées fort simples, répondant aux manifestations urgentes et générales des besoins physiques. Comme il fallait s'y attendre, les idiomes sauvages n'offrent presque aucun terme abstrait, aucune expression de nuance un peu raffinée. « Ce sont là du même coup, dit M. Zaborowski, des preuves de la pauvreté du lexique comme de la pauvreté de l'intelligence. »[1] Platon et Leibnitz ont relevé ce rôle de l'onomatopée. Les voyageurs notent l'exubérance du langage de gestes chez les sauvages. En ce qui concerne les manifestations sensibles, cette mimique a été rapprochée de celle des animaux, des grands anthropoïdes notamment. Rien de moins surprenant : le type anatomique de l'homme et celui des singes supérieurs présentent d'évidentes ressemblances avec des divergences non moins éclatantes. La parole articulée est l'attribut universel de l'espèce humaine. Les naturalistes signalent des sons articulés dans le cri du hibou, du coucou, du rossignol, de certains singes, comme le singe hurleur, doué d'un larynx exceptionnel, le gorille et le gibbon. Ils ont relevé des perfectionnements dans le langage de ces animaux, comme ils en ont montré dans les langues humaines. Cette psychologie de la parole mérite confirmation.

On n'attribuerait pas uniquement le langage à l'instinct psychique, comme le pense M. Renan ; ni, avec M. Max Muller, à l'action de la seule raison édifiant le discours sur des racines de signification abstraite. M. Zaborowski exprime, à son insu, la doctrine des scolastiques, quand il écrit : « La généralisation n'est en aucun ordre un point de départ. La placer à l'origine du langage, comme un procédé de sa formation, quand elle n'est qu'un de ses résultats, c'est se faire une illusion évidente. »

En tout cas, la transcendance du discours humain ne serait pas même supprimée dans la doctrine de l'évolution modérée, s'il fallait étendre celle-ci au phénomène de la parole.

[1] *Loc. cit.*

Déjà, avec une finesse bien grande pour son époque, Herder cherchait dans les différents membres du corps l'inclination à exprimer les états de l'organisme, à trouver dans les sanglots, dans les cris, une décharge aux stimulations vives du plaisir et de la douleur : il signalait l'aptitude de l'homme à saisir le son imitatif propre à chaque espèce vivante ou rendant par quelque analogie sa nature et ses habitudes. Pour Geiger, transformiste zélé, la source du discours aurait été dans un premier cri de hasard, arraché aux ancêtres de l'homme en face d'un danger ou sous l'empire d'une sensation agréable. Ce son originel s'est trouvé accidentellement en harmonie avec un état de conscience; et de cette réussite émergèrent par degrés la raison et le langage. Celui-ci n'est qu'une métamorphose du geste, du mouvement spasmodique de l'animal, la projection des impressions internes ; et si, dans l'espèce humaine, il apparaît en fonction de discours articulé, ceci ne tient qu'à la délicatesse spéciale des organes du gosier et à celle du système nerveux. Le même son, d'ailleurs, avait à l'origine des acceptions innombrables; et toutes les familles de langues accouplèrent aux onomatopées semblables une idée pareille.

Suivant Jäger, l'émission des sons serait un besoin organique d'exercice, d'avertissement, enfin d'imitation, pour les familles vivant en société. L'exercice de ce besoin se règle sur les facultés psychiques de l'espèce. Il aboutit au langage articulé, au discours, dans le groupe humain doué d'un cerveau mieux conditionné et présentant, en outre, une attitude verticale. L'un des plus célèbres philosophes du langage, H. Steinthal, estime qu'au début le discours ne consista qu'en signes imitatifs, qu'il nomme « des sons aux mouvements réflexes. » Ceux-ci, comme s'énonce un interprète compétent du professeur de Berlin, étaient l'irradiation directe du son émotionnel ou l'expression onomatopique de quelque état de conscience, un facteur psychique et intelligent, producteur des racines, et ordonnateur des concepts basés sur celles-ci dans le discours. « Il n'y a pas de langue, même parmi les plus sauvages, a pu écrire M. Max Müller, dans

laquelle la très grande majorité des mots ne soit rationnelle... Il y a dans toute langue une couche de mots qui peuvent être appelés purement émotionnels : personne ne peut soutenir qu'ils reposent sur des concepts généraux. Mais si nous défalquons cette couche inorganique, tout le reste de la langue, soit chez nous, soit chez le dernier des sauvages, peut être ramené à des racines, et chacune de ces racines est le signe d'un concept général, tandis qu'on n'en a découvert aucune trace, ni aucune trace de quoi que ce soit d'analogue parmi les plus avancés des singes catarrhins [1]. »

Voilà des paroles où semble éclater la lumière même de la vérité. M. Taine, qui les cite, conclut en ces termes : « Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est que, débutant comme les animaux, par des interjections et des imitations, il arrive aux racines où les animaux n'arrivent pas. Or, il n'y a là qu'une différence de degré analogue à celle qui sépare une race bien douée, comme les Grecs d'Homère et les Aryens du Véda, d'une race mal douée, comme les Australiens et les Papous, analogue à celle qui sépare un homme de génie d'un lourdeau. » On tiendrait sans doute, contre le célèbre auteur de l'*Intelligence,* qu'il y a du langage articulé au langage émotionnel plus qu'une simple différence de degré. Eh ! le lourdeau parvient jusqu'au concept général, jusqu'à l'abstraction intelligente, n'en déplaise à l'homme de génie ! L'enfant lui-même, selon M. Taine, franchit, dès le douzième mois, le domaine du fait individuel pour atteindre au caractère général : le sauvage, cet homme préhistorique continué, compte souvent, dans son abrupte idiome, un bon nombre de racines rationnelles dont les positivistes ne tiennent pas assez compte.

D'autre part, le gorille le mieux conformé n'arrive qu'à l'onomatopée brute, bien que significative dans le domaine sensible. « Un singe, continue M. Taine, un chien, un perroquet, fait quelques pas dans le premier stade du langage; il

[1] *Lectures on the science of language,* 6e éd., I, p. 307. Cf. TAINE, *De l'intelligence,* I, p. 385.

comprend son nom, souvent le nom de son maître, parfois un ou deux autres mots, surtout d'après l'intonation avec laquelle on les prononce; mais il en reste là; il ne dépasse pas la période des interjections et des imitations; il est même fort loin de la parcourir tout entière; à plus forte raison il n'entre point dans le second stade, celui des racines. Aussi le singe est sur la même échelle que l'homme, mais à beaucoup d'échelons au-dessous, sans que jamais l'exemple ou l'éducation puisse le faire monter jusqu'à l'échelon où arrive un Australien, le dernier des hommes ». — Le singe est un animal dont l'organisme se rapproche beaucoup de celui de l'homme, dirait-on avec une meilleure logique. En ce sens, il occupe sur l'échelle anatomique un degré inférieur à celui-ci. Seulement, le singe ne parvient pas à la parole proprement dite, et ses gestes d'expression et de représentation eux-mêmes ne sortent point de l'ordre physique et émotionnel. Au nom du principe de causalité, il faut conclure qu'à l'activité instinctive, principe général du langage, s'ajoute dans l'espèce humaine, un facteur supérieur, essentiellement distinct de l'animalité. De ce chef, les catarrhins et l'homme n'appartiennent pas à deux degrés voisins sur l'échelle des êtres, mais à deux groupes réellement différents. Sans doute que M. Huxley n'a pas songé à ces détails, en écrivant qu'une légère différence de l'organisme vocal explique la genèse de la parole dans le groupe humain.

Le Dr Lazarus observe très finement à ce sujet que le caractère libre, progressif et rationnel du discours humain ressort avec éclat des changements introduits dans leur langage par les peuples sauvages : il suffit de deux ou trois générations aux hordes de la Sibérie, de l'Afrique et de Siam pour changer presque de fond en comble leur idiome, et les habitants de Tahiti ont été jusqu'à introduire cinq nouveaux chiffres dans leur système de numération décimale, en moins d'un siècle et demi. On veut aujourd'hui retrouver chez les peuples dits sauvages les caractères des populations préhistoriques! Du moins, dans ce progrès de la parole, se refusera-t-on à voir l'effort de

la raison incessamment curieuse d'assimiler le discours à la réalité, et de représenter avec une fidélité croissante les concepts de l'esprit et les phénomènes de l'univers? Dans quel groupe zoologique, dans quelle famille simienne trouvera-t-on la trace lointaine d'une préoccupation pareille? De tout temps la parole humaine a été une libre synthèse de la nature, proportionnée au degré de culture de la tribu, de la nation. Celui-là a été par excellence un penseur de génie qui sut créer avec discernement et sagacité des expressions suggestives, rattacher à un nombre déterminé de mots un plus grand nombre d'idées, et ramener les éléments épars des impressions nerveuses à l'unité de la perception consciente, dont le symbole est le verbe articulé. Celui-là est le « poète, l'écrivain, l'*orateur* » qui sait exprimer, par des termes concrets et pittoresques comme les êtres du monde réel lui-même, la multiplicité des types qui remplissent le temps et l'espace. Or, la perfection de l'être est en rapport direct avec son degré d'indépendance. Plus les actions du vivant sont hétérogènes, plus ses démarches relèvent de sa détermination individuelle, plus aussi elles lui sont personnelles et propres; et, réciproquement, l'intelligence décroît avec l'indétermination, avec l'automatisme, avec l'homogénéité des actes. En ce sens, encore une fois, la personnalité humaine qui s'affirme depuis ses fonctions sensitives jusqu'à ses processus d'intelligence et de volonté, est essentiellement supérieure à l'individualité de l'animal et distincte de celle-ci, autant que l'est une fonction libre à l'égard des stimulations déterminantes de la sensation et de l'émotivité. Au point de vue de la connaissance, entre les deux groupes se laisse constater une différence spécifique.

D'après la théorie récemment présentée par le célèbre indianiste, M. P. Régnaud, de l'Institut, le langage humain serait un organisme régi par les lois de l'évolution vitale et en état continuel de rénovation [1]. Les matériaux essentiels des langues

[1] *Origine et philosophie du langage.* — Paris, Fischbacher, 1888. — Extrait du mémoire couronné par l'Institut sur les principes de linguistique indo-européenne.

seraient les « séries analogiques radicales » ou l'attribution spontanée à un terme déterminé des désinences verbales, déclinatives et personnelles constatées en des mots analogues (*Germanicus*, par exemple, à l'égard de *Germania; Italus* à l'égard d'*Italia*), ou encore l'association des racines aux suffixes déjà connus. A ces formations préside, d'après l'éminent philologue, l'instinct de l'unité et de la systématisation où l'esprit exprime sa nature propre. En ce sens le langage serait justement considéré comme un mouvement réflexe d'ordre psychologique, une création de la spontanéité psychique chez l'homme, comme l'avaient déjà tenu, mais avec quelque exagération, M. Renan et Steinthal.

Cette vue reçoit une confirmation nouvelle de la thèse capitale de M. Régnaud. Selon lui, la loi du développement du langage serait « l'altération phonétique » ou le changement inconscient de l'un ou de l'autre son des vocables, de façon à leur conserver une similitude générale et une signification distincte. De là les *doublets* dont les dialectes seraient l'expression généralisée : on citerait *cheval, cavale, caballus; champ, camp, campus; honneur, onore; poudre, porre, ponere*, etc.

Mais il y a plus : un nombre de racines, beaucoup plus grand qu'on ne le pense communément, seraient des variantes phonétiques les unes à l'égard des autres, et dériveraient, selon M. Régnaud, d'un type primitif unique. Les *suffixes* eux-mêmes n'auraient été, au début, que les terminaisons des *racines* auxquelles, d'instinct, on attacha une signification grammaticale. — A l'origine, tous ces sons, produits d'un organe inexercé, présentèrent sans doute une simplicité extrême; ils auront constitué le premier réflexe de l'esprit s'étonnant et s'affectant des phénomènes et déchargeant l'activité psychique par les cris, par les sons, expression rudimentaire des états internes, puis des objets eux-mêmes. Les mots auront de la sorte participé de la nature à la fois subjective et objective de toutes les fonctions mentales.

M. Régnaud attache une importance prépondérante aux signes représentatifs : il relève, à cette occasion, la stérilité des

sons affectifs en vue de la représentation, et combat de ce chef l'école positiviste déduisant le langage du besoin et des émotions de douleur et de joie. On unirait, selon nous, les deux éléments psychiques : la tendance instinctive à l'assimilation des phénomènes et la nécessité des décharges émotionnelles. Loin d'entraver les processus intellectuels, celles-ci en auraient été, à notre avis, les énergiques stimulants. Avec le critique de M. Régnaud, M. Hannequin, avec l'école de Wundt, on admettrait également la multiplicité des sons réflexes primordiaux, correspondant aux diverses affections et aux perceptions différenciées de l'esprit, et, en outre, aux gestes accompagnant, précédant même les interjections de l'homme primitif, en manière de langage naturel, comme le pensait Maine de Biran, dont l'opinion ne paraît pas inconciliable avec les vues de M. Régnaud. — Ce que ce maître établit avec sa haute compétence, c'est le caractère rationnel de la parole humaine et sa prédestination native à la transmission de la vérité. Il sanctionne la doctrine des scolastiques en attribuant, dans l'évolution du langage, la priorité aux *adjectifs*, symboles et substituts des qualités, perçues d'abord par voie d'intuition et de généralisation, puis converties ou incarnées dans le *sujet* où elles apparaissent à un degré excellent et donnant progressivement naissance aux *substantifs*, aux *suffixes*, enfin aux *verbes*. Dans cette genèse de la parole, le premier signe employé par nos lointains ancêtres, selon M. Régnaud, aurait été le plus simple et tout ensemble le plus concret de tous : le pronom démonstratif : ceci, cela, renforcé d'un signe indicateur. Ce dernier groupe de mots serait en effet l'écho des premiers gestes et des premières impressions; ses types compteraient parmi les plus anciennes formes du langage [1]. — La puissance inventive de l'esprit humain se révèle avec un éclat d'autant plus grand dans l'élaboration génétique de la parole, qu'il a tiré de matériaux si simples un instrument merveil-

[1] Voir la belle étude de M. Hannequin sur l'ouvrage de M. Régnaud, dans la *Revue philos.*, 1888, n° de 1888.

leusement approprié aux plus subtils raffinements de la pensée et de l'analyse. Elle démontre sa supériorité spécifique sur les groupes de l'animalité. Nombre de ceux-ci sont doués d'appareils vocaux semblables aux nôtres et, contrairement à ce que pense M. Régnaud, du langage par gestes : ils restent cependant confinés dans le cercle des manifestations purement sensibles et émotionnelles.

Mais cette affirmation de la primauté humaine n'emporte pas non plus en ce point une opposition mensongère et radicale des deux règnes.

De bonne heure, les manifestations, tantôt spontanées, tantôt intentionnelles des besoins et des tendances psychiques de la bête, se consolident et se transmettent par l'hérédité. Elles arrivent à être comprises d'espèces zoologiques différentes, comme les sentiments de l'homme sont assimilés par les animaux vivant en sa société. M. Houzeau assure qu'il n'a pu « saisir une seule circonstance où une phrase nouvelle, fût-elle très simple et composée de mots connus, ait pu leur communiquer une pensée. » D'autre part, M. Zaborowski rappelle le caractère saisissant de certaines apostrophes de perroquets et la juste interprétation faite par des chiens et des singes de la volonté de leur maître, d'après l'aspect du visage de ce dernier et l'intonation de la voix. Ce savant mentionne également l'imitation intentionnelle des cris d'une espèce animale par un individu d'espèce différente, comme Spormann le rapporte de l'hyène tachetée imitant le bêlement de l'agneau afin de le surprendre. L'illustre philologue M. Withney a beaucoup insisté à son tour sur la faculté qu'ont certains oiseaux de reproduire et d'imiter les sons qu'ils ont entendus. Peu à peu l'animal aura modifié et adouci ses interjections primitives, notamment sous l'empire des stimulations affectives. De fait, c'est une remarque banale que l'amour communique au langage une intonation musicale. M. Zaborowski ajoute que certains singes, le *Cebus azaræ*, par exemple, parcourent d'une manière régulière toute la gamme, et jusqu'aux demi-tons, dans leurs murmures de tendresse. Les philologues veulent que les

éléments des langues familières aux sauvages, comme les radicaux des divers idiomes se ramènent aussi à des interjections prosodiques.

En tous ces cas, le langage de la bête est soumis à l'exclusivisme et à la fatalité des sensations physiques. Le discours humain, dans sa portée la plus élevée, est tributaire de la liberté et se soumet les choses, en s'assimilant leur nature objective et en s'analysant lui-même. — Le langage animal est susceptible de certains progrès extérieurs, en vertu de l'habitude et du dressage; mais son objet demeure à jamais fixé : il ne s'exerce que sur les données sensibles. Le discours de l'homme progresse avec les conquêtes de la pensée et les adaptations du génie. Entre ces deux manifestations vocales, il y a la même différence qu'entre l'activité immobile de l'instinct et la spontanéité intelligente et libre.

Ce raccordement de l'organisme et du langage est d'une capitale importance, au point de vue de l'analyse de l'activité spontanée de l'esprit. Les physiologistes regardent comme un peu fantaisistes les délimitations célébrales du Dr Luys, assignant les couches profondes de la substance grise aux déterminations volontaires, les couches moyennes aux fonctions de l'intelligence et de l'activité instinctive, les couches superficielles aux impressions de la sensibilité. L'expérimentation est loin d'avoir sanctionné cette topographie du cerveau. Mais nous savons que « vers l'extrémité inférieure de la circonvolution frontale ascendante, à son point de réunion avec la troisième circonvolution frontale qui vient perpendiculairement s'implanter sur elle, se trouve le centre pour les mouvements de la langue[1] ». A son tour, M. Ferrier a cru constater les centres psycho-moteurs des mouvements de la langue, des lèvres et de la mâchoire. « Le point lésé chez l'aphasique, dit M. Zaborowski, est précisément celui dont l'électrisation fait ouvrir la bouche au singe ». Le langage a de la sorte sa localisation certaine dans l'organisme célébral.

[1] Dr CUYLITS. *La localisation cérébrale.* Vromant, Bruxelles, 1884.

Il est clair qu'il faut rapporter, pour une part notable, le phénomène du langage articulé à la perfection des appareils de phonation chez nos semblables. Sans nul doute, les premières applications de la parole auront concerné les nécessités et les fonctions physiques. Celles-ci garderont toujours une place essentielle dans les discours de l'homme, ce composé de corps et d'esprit. De ce côté, l'expression des sensations et des sentiments relève des réflexes et des excitations de l'instinct. Celui-ci aura dès l'abord conduit l'imagination à former les onomatopées imitatives des sons surpris dans les êtres de la nature, observés chez les animaux et correspondant aux stimulations de l'oreille et des organes de la voix. Le travail de la raison perfectionna ces premiers éléments, y ajouta dans la suite les formules des sentiments moraux, des pensées et des rapports intelligibles. Le fond primitif de la parole cesse de la sorte d'apparaître à l'esprit comme une entité : il est déterminé par l'impression des bruits naturels sur les organes, la tendance à décharger, par le verbe intérieur, par le geste, par le cri et la parole, la tension nerveuse et musculaire de ceux-ci ; enfin, par l'inclination spontanée à communiquer aux autres représentants de l'espèce ces stimulations subjectives, à représenter les correspondances signalées entre celles-ci et leurs causes par la raison, et à prendre, peu à peu, possession du moi et de la nature par la peinture qu'en fournissent la parole parlée, d'abord, et, ultérieurement, la parole gravée et écrite.

Entre le langage et les facultés psychiques qui le commandent, il faut poser une « proportion naturelle ». Seul, l'homme emploie un discours immatériel et analytique: seul, il le fait servir à la communication désintéressée des idées, des vérités de raison pure. Entre la parole humaine et le langage animal, il est donc juste de reconnaître la différence essentielle qu'il y a entre les êtres asservis à l'instinct purement sensitif et organique et les êtres doués de liberté et de pensée. Ces deux groupes se rattachent à un même genre : celui de la vie animale ; mais l'un appartient à l'animalité pure, l'autre constitue l'animalité dite raisonnable, et subordonnée à l'activité supé-

rieure de l'esprit. C'est assez pour qu'entre eux il faille reconnaître une différenciation spécifique et, en ce sens, essentielle et irréductible. C'est ce que ne devraient pas méconnaître les transformistes qui rattachent les origines de la parole humaine aux cris de l'animalité, et à la période de l'époque carbonifère où l'amoindrissement de la pression atmosphérique permit aux organes phonateurs l'émission du son. La conformation du corps humain ne suffirait en rien à expliquer le caractère abstrait, spirituel, suprasensible du discours dans notre espèce. Dans une condition pire que celle des animaux, au point de vue physiologique, les sourds-muets créent des procédés artificiels de communication permettant jusqu'à la transmission des vérités morales et rationnelles. Le langage humain, dans ses facteurs essentiels, reste la preuve éclatante de l'activité, de la spontanéité créatrice de l'espèce humaine, de sa perfectibilité libre, de sa tendance naturelle vers l'idéal.

L'évidence de cette supériorité devient tout à fait frappante dans les dessins grossiers et dans les stipulations commerciales de l'âge de la pierre, et plus tard, dans les légendes et les fables, dans les chansons de gestes où l'imagination des peuples naïfs s'est donné carrière. Elle atteint sa plus haute expression dans les épopées religieuses et nationales, dans les monuments des plus hautes, des plus profondes, des plus fines pensées, sur le terrain de la science, de l'art, de la morale.

Même chez les peuples dits sauvages, l'originalité du langage s'affirme jusque dans la façon dont les mots imitatifs sont devenus représentatifs ou significatifs, sous l'influence de l'imagination créatrice de l'homme[1].

M. Frédéric Muller veut que, dans la formation de ces mots primitifs, la logique pure et l'intelligence n'aient eu aucune part, vu que la pensée ne peut saisir aucun lien entre les termes et les objets qu'ils représentent. Cette raison serait peu con-

[1] Voir des échantillons très curieux dans ZABOROWSKI, *loc. cit.*, pp.143 et suiv. L'auteur est positiviste.

cluante. Rien de plus délicat que les procédés, souvent inconscients, de l'association mentale. Nous tiendrions, pour notre part, que les facultés d'ordre esthétique, émotionnel et pratique, ont joué un rôle prépondérant dans toutes les manifestations spontanées de l'activité psychique. Mais la raison disciplina sans retard ces facteurs. C'est précisément pour ce motif que le langage constitue sur la nature caractéristique de l'activité humaine une source d'information d'autant plus capitale et plus infaillible qu'elle révèle, en ses éléments primordiaux, le fond dernier de la conscience. « Le langage, écrit un juge peu suspect, lord Lubbock, tel qu'il existe, à peu d'exceptions près, chez tous les peuples, est bien loin d'être parfait; et cependant toutes ces langues (sauvages) sont si riches en expressions, elles possèdent des formes grammaticales si complexes, qu'il n'y a guère lieu de s'étonner que quelques penseurs aient attribué au langage une origine divine et miraculeuse ». Selon quelques philosophes, vingt mots suffisent aux peuplades barbares pour exprimer la plupart de leurs nécessités physiques. M. d'Orsey assure qu'un homme illettré connaît à peu près trois cents mots. Le verbe grec, en son développement intégral, admettrait jusqu'à treize cents formes. Avec quelle surabondance éloquente ces modifications psychiques du concept dépassent les clichés vocaux de la bête !

Il serait peu sage de chercher l'explication de cette diversité dans la plus grande délicatesse d'impression et d'expression chez l'homme en la période d'enfance; ou dans la perception exclusive des « impressions dominantes » chez la bête; ou encore dans la moindre capacité du cerveau chez celle-ci.

Tous les considérants de ce genre seraient manifestement insuffisants à combler l'abîme qui sépare le langage intellectuel, libre et progressif de l'homme d'avec les indications des besoins et des jouissances physiques de la brute.

L'école positiviste se refuse à reconnaître dans le langage humain une distinction d'ordre spécifique avec les vocalisations animales. C'est là une logomachie. Il ne peut s'agir ici de

la similitude des organes de la sphère émotionnelle et inférieure du langage humain.

Les expressions de l'animal, et pour une grande part la parole de l'homme, sont la notification de leurs états organiques. Mais le verbe intelligent de notre espèce prend jour sur le monde objectif des lois générales et des principes des choses. Les deux groupes de manifestations ont leur point de départ dans les phénomènes concrets et physiques. Seulement, dans ses manifestations caractéristiques, le discours de l'homme, comme sa raison elle-même, puise dans le monde corporel et dans les états de l'organisme les éléments de ses constructions, pour les élever bientôt à la forme spirituelle qui constitue leur essence. De la sorte, l'irréductible différence des deux langages s'affirme avec un éclat nouveau, en raison même de l'identité de leurs premiers matériaux.

Les considérants résumés dans cette étude établissent la différence de l'instinct animal et de l'activité spirituelle de l'homme. En raison même de cette opposition, accusée dans les fonctions psychiques et dans le langage, les philosophes préfèrent donner le nom de tendance à l'énergie spontanée de notre espèce, tributaire de l'intelligence et de la liberté. En réalité, dans les actes des représentants de notre espèce eux-mêmes, l'instinct occupe une place incontestable [1].

[1] Voici en quels termes s'explique à cet égard un des hommes les plus compétents en ce genre de questions : « Chez l'homme l'instinct se manifeste aussi bien que chez l'animal, mais il est le plus souvent masqué par l'intelligence... L'enfant joue en vertu d'un instinct qui repose sur la nécessité de développer ses muscles et d'habituer ses membres aux divers mouvements. Mais dans l'accomplissement de ses jeux, il déploie son intelligence, il observe, combine, réfléchit. Cette intervention de l'intelligence dans l'acte instinctif ne s'effectue pas toujours au même degré. Il y a des actes dans lesquels la part faite à l'observation, à la réflexion, est très faible ; il y en a d'autres où elle est considérable. Il existe diverses formes d'instincts. Au plus bas de l'échelle nous trouvons ceux qui se distinguent à peine des fonctions de la vie purement végétative ; au plus haut sont ceux qui ne sauraient se produire sans une série d'opérations

Nous l'avons noté plus haut au sujet des tendances instinctives primordiales : le réflexe intelligible, l'impulsion native de l'esprit, en présence de la vérité ou, pour mieux parler, de la perception en général, c'est d'affirmer *la portée réelle, objective de celle-ci*. L'analyse a confirmé la légitimité de ce sentiment naturel ; elle a reconnu l'un de ses appuis prépondérants dans la connexité de la connaissance intellectuelle avec les données des sens et de la conscience qui servent de base et de matériaux à la première. L'esprit est aussi un organisme : ses tendances originelles, irréductibles, répondent aux réflexes, dont ils sont, en rigueur, le couronnement, le terme suprême d'évolution. Comme ceux-ci, ces tendances conditionnent la vie mentale; elles ne peuvent donc être qu'infaillibles dans leur ressort. M. Richet se réclame avec raison de la similarité de l'organisation pour étendre à tous les représentants de l'espèce les phénomènes dûment observés chez l'un d'entre eux, et cela en dépit des variations observables dans les divers groupes. Avec un droit égal, nous fondons la thèse de l'objectivité de la connaissance sur l'infaillible vérité de la tendance vive de l'esprit à rattacher ses *représentations* aux *choses*, tout en reconnaissant la part très grande des facteurs subjectifs dans le fait total de la connaissance. Sans cela, l'organisme psychique serait l'antithèse de l'organisme corporel *dans l'individu humain*. Cette déduction serait contraire à toutes les exigences du déterminisme scientifique et de l'analogie inductive [1].

rationnelles, dictées en quelque sorte par la nature de l'animal, mais où l'intelligence, la comparaison, la réflexion, interviennent à chaque instant. » A Maury, de l'Institut : *Le sommeil et les rêves*, p. 393. Appendice sur l'Instinct. — Balmès s'exprime dans des termes analogues sur les affinités et les combinaisons de l'instinct et des facultés de réflexion dans l'espèce humaine. *Philos. fondamentale*, I, c. 2, p. 20, 218, 231.

[1] En nombre de points touchés en ce chapitre, nous avons gardé la réserve commandée à tous ceux qui n'ont pas compétence spéciale dans les expériences de la psycho-physiologie. Sur plusieurs problèmes de physiologie, d'ailleurs, nous ne croyons pas que les conclusions dépassent une certitude partielle et parfois provisoire.

Dans leur ensemble, les êtres de la nature, de la monère à l'homme, offrent une manifeste progression, règle et cadre de leurs rapports harmoniques.

« C'est, dit M. de Lapparent, une des études les plus attrayantes auxquelles on puisse se livrer que celle des transformations subies par notre terre depuis sa condition première, incompatible avec l'existence de l'organisme le plus rudimentaire, jusqu'à cet état final où la vie s'épanouit à sa surface dans toute la splendeur de son infinie variété. Quel spectacle que celui de ce plan incessamment poursuivi, sans qu'aucun retour en arrière vienne jamais obscurcir l'idée d'ordre dont il est comme imprégné [1]. » Cette ordonnance de la vie est un progrès continu, mais elle n'implique en rien la vérité de l'évolutionisme radical, ni la réductibilité de l'organisme vivant et de la conscience aux seules lois mécaniques et physiques.

Après l'époque azoïque, les terrains primaires présentent, dans le cambrien et le laurentien, des algues et des fucoïdes, les premiers trilobites, des mollusques, des polypiers. Le terrain silurien comprend tous les embranchements du règne animal, à l'exception des vertébrés. Au devonien correspondent les conifères, les premiers poissons. Avec le terrain triasique apparaissent les grands conifères et les premiers reptiles, dont quelques-uns sont les précurseurs des oiseaux et des mammifères. Les premiers d'entre ceux-ci seraient les marsupiaux du jurassique. La flore de transition et les reptiles gigantesques sont contemporains du crétacé. A l'époque tertiaire se montrent les vertébrés à sang chaud; le système pliocène est l'époque des angiospermes ou végétaux à graines enveloppées, succédant maintenant aux gymnospermes à graines découvertes : c'est le moment de l'éclosion des grands oiseaux marcheurs et des premiers singes. Les mêmes faunes, avec l'*Hipparion*, précurseur du cheval, caractérisent le miocène. Les arbres à fruit seraient rapportés au pliocène, avec les pro-

[1] *Traité de géologie*. Préface. — Cf. Duilhé de S. Projet, *Apologie scientifique de la foi*. Paris, Palmé, 1885, p. 136.

boscidiens géants : l'éléphant, le mastodonte, le dinothérium. Avec le terrain quaternaire, peut-être à la fin du tertiaire, apparaît l'homme.

De la sorte, les plantes monocotylédonnées et cryptogames ont précédé les dicotylédonnées; les rayonnés, les mollusques, les articulés et les vertébrés se sont suivis selon un ordre progressif, en conformité avec le milieu général.

« Mais, note M. Tiberghien, cette loi de corrélation entre un organisme et son milieu exprime seulement que les divers types de l'organisation exigent des conditions spéciales pour apparaître et se perpétuer; elle ne confirme nullement la théorie de la transmutation des espèces, adoptée par Lamarck et par Darwin. Rien ne prouve que les espèces aient été lentement modifiées et transformées les unes dans les autres, depuis la cellule végétale jusqu'au polype, et depuis le rayonné jusqu'à l'homme : tout indique, au contraire, qu'elles ont été remplacées les unes par les autres, à mesure que le milieu changeait.

Il ne faut pas confondre les conditions de la vie avec sa cause. Aucun être n'est cause d'un être plus parfait que soi; aucun animal ne peut transmettre, par la génération, des qualités qu'il n'a point. Comment un invertébré serait-il l'ancêtre d'un vertébré? Comment un être sans conscience donnerait-il le jour à un être conscient et raisonnable? Où sont d'ailleurs les innombrables séries intermédiaires qui devraient témoigner en faveur de l'hypothèse de la transmutation » [1] ? — Entendues de l'immutabilité *actuelle* des espèces, ces paroles seraient en parfaite correspondance avec les constatations de la science positive, tant méconnue des transformistes radicaux [2].

[1] *Intr. à la phil.*, p. 106.

[2] La loi de progrès harmonique est exposée en ces termes par Thomas d'Aquin : Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quæ sunt immobilia ... *Cont. Gent.*, l. II, c. 68. — C'est le sentiment d'Aristote, en son traité de l'*Ame :* « La transi-

La vie est-elle bornée exclusivement aux races de notre planète terrestre? Les globes gigantesques de l'éther seraient-ils des espaces déserts? L'analogie permet-elle de le penser? Vraisemblablement, des êtres vivants, raisonnables et libres, peupleraient les sphères nombreuses du ciel, dans une progression indéfinie. Les traces indubitables d'organismes constatés dans les aérolithes, et aussi l'immensité de l'espace et du temps, rendraient cette hypothèse d'une haute probabilité.

D'après les astronomes, le nombre d'étoiles visibles sur notre planète atteindrait cent millions. La *voie lactée* comprendrait jusqu'à dix-huit millions d'astres; et en dehors d'elles existent d'autres nébuleuses. La lumière parcourt en une seconde soixante-dix-sept mille lieues; or, celle de l'étoile la plus voisine de la terre n'arrive à celle-ci qu'après un laps de trois ans et huit mois. Les dernières nébuleuses nous envoient leur clarté après vingt mille siècles. Le 10 décembre, le mouvement de translation de la terre nous approche d'une distance de soixante-huit millions de lieues des étoiles de la partie septentrionale du ciel, eu égard à notre situation au 10 juin. Cependant les astres nous apparaissent avec la même grandeur aux dates indiquées. « L'univers visible, avec ses cent millions de soleils, ne représente qu'une partie infinitésimale de l'univers total. — Nous ne pouvons donc, en essayant de concevoir ces grandeurs, que reconnaître l'insuffisance de notre champ d'observation et nous pénétrer de la conviction que cet univers est incomparablement plus vaste, plus prodigieux et

tion des êtres non animés à ceux qui sont animés se fait peu à peu dans la nature. La continuité des gradations contient les limites qui séparent les deux classes et soustrait à l'œil le point qui les divise. Après les êtres inanimés viennent les plantes, dont les unes semblent participer à la vie plus que les autres. Des plantes aux animaux le passage n'est pas subit : on trouve dans la mer des corps dont on doute si ce sont des animaux ou des végétaux. Cette dégradation a également lieu pour les fonctions vitales, pour la faculté de se reproduire et de se nourrir. »

plus splendide que tout ce que la science nous révèle et tout ce que l'imagination peut rêver. Tous ces globes se meuvent dans l'éther sans borne, avec des vitesses effrayantes pour notre imagination, depuis notre petite planète courant dans l'espace à raison de six lieues et demie ou de vingt neuf kilomètres par seconde... Rien n'est fixe dans l'univers, continue M. Flammarion : il n'y a pas un seul atome en repos absolu. Les forces formidables dont la matière est animée régissent universellement son action. Ces mouvements de translation des soleils de l'espace dans l'étendue sont insensibles à nos yeux, parce qu'ils s'exécutent à une trop grande distance, mais ils sont plus rapides que le vitesses observées sur la terre. Pour l'œil qui saurait faire abstraction du temps comme de l'espace, le ciel serait un véritable fourmillement d'astres divers tombant dans toutes les directions... L'étoile qui est notre soleil arrive de la constellation de la Colombe, et nous emporte vers Hercule, avec une vitesse vertigineuse, s'enfonçant de plus en plus chaque jour, chaque année, chaque siècle dans les immensités toujours ouvertes de l'espace... Si nous voulons représenter en un système grand comme Paris, le soleil et les étoiles, dont la distance est connue, et mettre en mouvement étoiles, planètes, satellites, chacun à l'échelle adoptée, tout paraîtrait au repos, même au microscope[1] ».

La théorie nébulaire de Kant-Laplace, avec les rectifications qu'y a introduites M. Faye, serait regardée comme l'hypothèse cosmogonique la plus probable, sinon absolument certaine. Notre planète serait un astre éteint comme le soupçonnait Descartes, dit M. de Lapparent. — L'éminent géologue en donne pour preuve la profusion du fer, du nickel, de magnésium à la surface du soleil[2]. Ces éléments se retrouvent dans les météorites évoluant autour de la terre, et dans les roches

[1] Flammarion, *Astronomie*. Paris, 1880. Delagrave, p. 823. Liagre, *Cosmographie stellaire*, p. 213 suiv.

[2] *Traité de géologie*. Introduction. — Cf. Mansion, *Notes scientifiques*. Bruxelles, Vromant, 1883, p. 8.

lourdes amoncelées vraisemblablement aux couches les plus profondes du globe.

Il n'est pas possible de préciser l'antiquité de cette étoile pétrifiée. « Tout ce que l'on sait à cet égard, ajoute M. de Lapparent, c'est que la succession si variée des couches sédimentaires et l'incessante transformation des faunes et des flores ont exigé un temps considérable. Ce n'est pas trop de l'évaluer en millions d'années. Mais quand il s'agit de préciser davantage, les divers résultats obtenus, qui ne méritent guère moins de confiance les uns que les autres, peuvent varier de 1 à 20, parfois même de 1 à 100. » D'après M. Dana, le célèbre géologue américain, la terre refroidie aurait pu recevoir les premiers germes de la vie organique il y a quarante-huit millions d'années. Sir William Thomson réclame cent millions d'années. Les astronomes comptent par milliards de siècles la longueur du temps mis par la nébuleuse primitive à constituer, par sa condensation progressive, le système planétaire actuel. Pour passer de l'état liquide à l'état solide, Bischof, s'autorisant de ses expériences sur le basalte, veut que la terre ait employé 350 millions d'années. En fait il n'y a pas d'étalon chronométrique certain pour estimer, d'une façon absolue, les périodes géologiques. Comment supputer l'âge des terrains plutoniens ou azoïques? En tout cas, le refroidissement de la terre se serait opéré très lentement, comme l'atteste la faune et la flore tropicales des régions tempérée et glaciale, persistant jusqu'à l'époque neptunienne. C'est à des millions de siècles que les savants évaluent l'ancienneté de notre globe, depuis la période d'incandescence; ce serait à des myriades de siècles que Herschel rapporte son état gazeux. De Humboldt rappelle que la température générale de la terre n'a pas changé de la 270e partie d'un degré, depuis deux mille ans. Il en conclut qu'une période de six mille siècles serait requise pour abaisser d'un seul degré la chaleur du globe. L'esprit se confond à la pensée des siècles qu'aura exigé son refroidissement, depuis l'incandescence primitive. Faut-il parler de l'âge des autres planètes, et du temps que mettent les astres à faire parvenir jusqu'à nous leurs

rayons? Il en est dont la lumière n'est pas encore arrivée à notre planète. Temps, espace, abîmes insondables!

Quelles seraient les relations de l'humanité tellurique avec ces mondes dont quelques-uns présentent une organisation semblable au nôtre, comme Mars, par exemple? Leur économie n'entre-t-elle pour rien dans le développement de certaines activités psychiques, dans nos destinées d'outre-tombe, dans la sanction de la vie présente et dans la solution du problème du bien et du mal? Toutes ces questions, et bien d'autres, se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Il serait aussi vain de les mépriser que de s'égarer à leur sujet en conjectures prématurées. Elles attestent, une fois de plus, les perspectives qu'ouvrent à la raison le sentiment de ses énergies et le spectacle de l'univers.

La portée réelle, positive, des conditions générales de la vie et de l'activité humaine confirme à sa façon la doctrine traditionnelle de l'objectivité de nos connaissances en ces graves sujets. Nous en trouverons une dernière démonstration dans les inductions sur l'existence et la nature de la cause première.

CHAPITRE X.

La cause première.

SOMMAIRE :

Objectivité du concept de la cause première et de la fin universelle des choses. — Part des facteurs spontanés et des preuves rationnelles dans la démonstration de l'existence de l'Infini. — Antinomies du criticisme et divergences de vues des Écoles. — Objectivité de la notion de l'Infini. — Le mal. — Synthèse dernière des êtres dans leur dépendance à l'égard de l'Infini.

Tous les êtres accessibles à notre observation nous apparaissent avec le caractère de la relativité et de la contingence. Chacun d'eux passe par une série de vicissitudes passives, la naissance, l'évolution, la mort, signes évidents de leur dépendance. Incapables de se suffire à eux-mêmes dans l'exercice complet de leurs énergies actuelles, ils n'ont pu se donner l'existence avec les propriétés qui la distinguent. Attribuer leur apparition première à une force finie, c'est reculer la solution du problème de leur genèse. Leur assigner pour principe des éléments privés de conscience, c'est méconnaître la loi de causalité. Relatifs et contingents, les êtres finis se rattachent à une première cause nécessaire, acte pur sans virtualité, ayant en soi la raison adéquate de son existence et, de ce chef, inconditionnée et absolue. Or, la perfection est adéquate à l'activité de l'être ; et c'est là encore la consécration de la loi d'ordre immanent, où nous avons montré le principe générateur de toute la philosophie. La plante est plus parfaite que la matière brute, précisément dans le rapport où les forces qui l'animent l'élèvent au-dessus de l'inertie et de la passivité de l'être inorga-

nique. L'animal l'emporte sur le règne végétal dans la mesure de sa spontanéité motrice et de la complexité de ses instincts. L'homme occupe le sommet de la création terrestre en raison de ses facultés d'intelligence et de liberté. A chaque échelon de la vie des êtres, l'indépendance, l'autonomie s'élève et la passivité décroît dans une égale proportion. Dans les individus, autant que dans les espèces, la mesure de cette énergie immanente est celle de la perfection et du progrès. Or, la cause première est déterminée par elle-même à l'existence : elle constitue donc l'indépendance et l'activité suprême ; elle est l'absolu réel, l'*Être simplement*, quel que soit le fond à jamais inaccessible de sa subsistance et de sa personnalité souveraine. Elle réalise, comme l'avait tenu Aristote, l'*activité pure*, trouvant dans la possession d'elle-même sa complète félicité, déterminant à l'existence les réalités finies et éphémères par une sélection éternelle bien que réalisant son objet dans le temps, et concourant avec les créatures à leurs actes d'un concours qui garantit leur liberté en soutenant leur nature, par une opération où se subordonnent sans se confondre la force infinie et les énergies bornées des causes secondes [1].

Avec les Alexandrins, le pseudo-Denys et les Docteurs, on dirait mieux de cette réalité transcendante ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est. La borner à la virtualité abstraite du devenir éternel, avec des matérialistes et des panthéistes célèbres, c'est rendre impossible sa transition à l'être et contredire l'ordre

[1] Omnis nobilitas cujuscumque rei est secundum suum esse... Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei convenit. Sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset... Deus igitur qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse ; non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conveniat... Est igitur universaliter perfectus. — *Sum. cont. Gent.*, l. I, c. 28.

général du monde dont elle doit contenir en soi la raison suffisante. Faire de cette cause, avec certains monistes, le germe élémentaire de toute réalité, c'est la sortir, de fait, du cycle des forces aveugles et matérielles et lui conférer les attributs d'une puissance suprême et d'une souveraine raison. Mais on aperçoit l'absurdité de ce rythme d'évolution de la force primordiale : elle serait tout ensemble passivité et activité absolues.

Comme toutes les autres œuvres de Dieu, l'esprit humain est l'effet, et, en ce sens, l'image lointaine de cette cause première : ses tendances et ses lois sont le reflet de la pensée éternelle. L'analogie des effets avec la cause démontre cette relation fondamentale. C'est par l'observation des phénomènes de l'univers et de la conscience que nous acquérons la science et que, peu à peu, nous nous élevons à l'auteur des choses. Ces types créés eux-mêmes sont des manifestations de la raison créatrice [1].

L'idée de cette réalité transcendante n'est pas renfermée dans la nature : mais nous nous y élevons par la dialectique de notre raison, par l'analyse des caractères contingents de cet univers dont nous faisons partie. Nous n'avons de la cause première ni intuition ni notion innée : mais nous portons en nous une aspiration primordiale et indéterminée vers elle, sous forme du vrai, du beau, du bien, dans leur généralité indistincte à l'origine et dans leur extension sans limites [2]. Cette tendance à l'idéal, à l'absolu, est le signe caractéristique de l'espèce humaine, dans ses types normaux, et pénètre toutes les tendances subordonnées, en achevant de leur donner une portée objective et précise.

[1] On connait le mot si profond d'Augustin : « Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia eumdem ipsum Deum a quo facta sunt omnia ». — *Civ. Dei,* l. VIII, c. 7.

[2] *Cont. Gent.*, l. I, c. 43. Et I; q. 2; ant. 2 ad 2m : Cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem : et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est cognoscere simpliciter Deum, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, licet Petrus sit veniens.

Ces conclusions ne paraissent pas excéder le raisonnement basé sur l'expérience interne et sur la contingence des choses. On les trouverait sérieuses, convaincantes, dans leur synthèse générale, en leur conformité avec l'organisme humain tout entier. Kant leur préférait les arguments moraux fondés sur l'idée du bien et du devoir dont Dieu est la sanction, et sur l'idée du bonheur dont il est la règle. Mises à leur place, ces preuves sont valables. Mais les récents exégètes de Kant en avertissent : chez le maître les concepts de Dieu et du Bien se substituent et conduisent, de la sorte, à un cercle. Nous l'avons rappelé plus haut : le postulat de la liberté, dans la théorie kantienne, reste douteux. En outre, le postulat de l'immortalité n'autorise, d'après le critique, qu'une certitude hypothétique de l'existence de Dieu, la plus haute, il est vrai, que notre esprit puisse concevoir.

Au contraire, il semblerait de bonne logique de conclure de la contingence générale des phénomènes de la nature à leur dépendance essentielle à l'égard d'une cause nécessaire en son activité autonome. L'être existant de soi ne peut être que la plus parfaite des réalités, dans sa personnalité transcendante. Il sera l'intelligence sans bornes et la volonté d'infinie sainteté. Ce seraient bien là des vérités nécessaires, apodictiques. Elles portent sur le seul être en lequel l'acte et la puissance, le phénomène et le noumène ne se laissent pas séparer.

Kant lui-même estimait cet argument le plus sérieux de tous, bien que sa distinction outrée du noumène avec les phénomènes l'empêchât d'y attacher une portée objective.

En tout cas, rattacher l'harmonie de l'univers à une cause différente de celle qui a produit l'univers lui-même, ce serait sortir, par la plus arbitraire des hypothèses, des indications de la raison. Kant et les criticistes veulent que ce soient là des vues anthropomorphiques. Mais l'expérience nous enseigne qu'il y a proportion entre la cause et ses effets. S'il existe une cause universelle des êtres, il doit y avoir une certaine ressemblance entre l'âme humaine et son auteur, et cette similitude permet entre eux certains rapprochements discrets. L'anthro-

pomorphisme imprudent, seul, serait erroné, mais les arguments dont on se sert dans cette discussion sont à l'abri de cette aberration; ils sont conformes aux strictes lois de la logique. L'antinomie théologique a mis dans un relief intense la part d'illusion transcendante dont le criticisme est coutumier sur ce sujet, pour retourner contre Kant l'accusation qu'il a opposée à la théodicée traditionnelle.

Kant rejette comme insuffisants les arguments *a priori* proposés par S. Anselme, Descartes et Leibnitz, en preuve de l'existence de l'Infini. Le critique refuse de déduire l'existence de Dieu de son idée. En ce paralogisme, il montre avec une rare vigueur de raisonnement une transition injustifiée de l'ordre idéal à l'ordre réel ou une pétition de principe présupposant d'une façon implicite la réalité de l'absolu. Déjà Gaunilon de Marmoutiers, S. Thomas et Duns Scot avaient présenté ces objections, à propos de la preuve célèbre d'Anselme en son *Prosloge*, l'un des plus hardis efforts du génie spéculatif et dont la portée n'a pas toujours été comprise dans les écoles.

Mais la preuve dite physique tirée de l'ordre général de l'univers est à son tour débattue par Kant en deux sens contradictoires. L'ordre général du monde n'est pas contestable, dit le critique. Toutefois cette ordonnance n'autorise pas à en inférer l'existence d'un ordonnateur d'infinie sagesse et de puissance sans bornes; elle n'est pas sans défauts et ses imperfections mêmes empêchent de l'attribuer à un Être d'une excellence absolue, d'autant moins que nous ne connaissons point toutes les forces de la nature, en leurs énergies mystérieuses.

Les Docteurs avaient observé sur ce point que l'harmonie des mondes et les marques de finalité que l'esprit y découvre amènent la raison à attribuer l'origine des choses à une cause très sage, d'une puissance et d'une bonté souveraines. Des analyses ultérieures, comme s'en exprime Cajétan, le plus profond interprète de Thomas d'Aquin, établissent ensuite l'infinité de cette cause par voie de conséquence. L'activité étant la mesure de l'excellence, la cause nécessaire et autonome doit posséder la plénitude de la perfection. Kant isole les élé-

ments de cette argumentation-mère de la théodicée; et les Docteurs avertissent en maintes occasions qu'il importe de les unir afin de bien apprécier leur valeur définitive [1].

Dans la théodicée de l'École, l'argument cosmologique est associé aux preuves de l'ordre métaphysique, tirées de la contingence des choses, de la subordination des causes particulières à un principe irréductible et absolu, des degrés inégaux de perfection réalisés dans les êtres multiples, et proportionnels à leur activité essentielle. Ces considérations constitueraient, à bien les entendre, une seule démonstration. De bonne heure, des Docteurs de second ordre ont pris l'habitude de les exposer séparément, et parfois ils ont juxtaposé et réuni tous les arguments afférents à cette matière. En cela ils obéissaient à la mode de leur temps. Mais combien les preuves perdaient de leur valeur dans cet amoncellement sans logique! La concentration des raisons, leur réduction à l'unité, telle est, ici surtout, la vraie méthode. On accorderait que les raisonnements dont se déduit l'existence de Dieu dérivent tous de la loi de causalité. Mais celle-ci n'est-elle pas un jugement analytique? Le phénomène qui devient le terme d'une opération ne peut devoir sa production à lui-même; sans cela, il serait actif avant de posséder sa réalité spécifique, avant d'exister. Il doit l'existence à une force distincte, et celle-ci est sa cause. Le prédicat, dans la célèbre loi, se déduit par conséquent du sujet; et cette dérivation est le signe des jugements analytiques. Au fond, le principe de causalité se résoud dans le principe de contradiction, puisque le terme du devenir cesserait d'être tel s'il ne procédait d'un facteur externe ou immanent dont il dépend, puisqu'il lui doit sa détermination à l'existence. Dès lors, le principe de causalité se ramène aux lois de contradiction et d'identité, au principe de détermination : il est aussi objectif que l'être lui-même en sa concrète réalité, au lieu de se réduire à une simple règle de la pensée, et il amplifie la notion du sujet, loin de n'en constituer que la répétition.

[1] Cf. Denys Pétau, *Dogmata theologica*. De Deo, l. I, c. 1; Vasquez, *Commentar*. in I, part. D. Th. Desp. 20, c. 3. — *Sum. theol.* I, q. 2, a. 4.

Certes, les démonstrations de l'existence de la cause première ne sont pas de celles qui s'appuient sur l'intuition de l'essence de l'être : c'est là le propre des preuves dites *a priori* et des vérités expérimentales; or, la cause première nous étant inaccessible dans son fond propre, des arguments de ce genre ne peuvent s'appliquer à l'être infini. Avec les Pères, Pétau a pu dire bien avant Krause : Dieu se montre plutôt qu'on ne le démontre [1]. D'autre part, cependant, comme le note S. Thomas, la manifeste perception du caractère contingent des êtres de l'univers, l'impulsion naturelle de la raison à statuer, en général, les causes des phénomènes et la tendance natale de l'esprit vers un terme toujours plus parfait, son essor spontané vers la vérité atteinte non seulement dans l'assimilation mentale des choses éphémères, mais rapportée aussi à l'invisible principe de celles-ci; l'aspiration vers la bonté et la beauté vivantes et sans bornes, obscurément pressenties et impliquées dans les excellences et dans les splendeurs fragmentaires des êtres finis; tous ces facteurs d'ordre expérimental et d'ordre ontologique nous fournissent, réunis, un concept analogique, inadéquat, mais exact cependant, de l'Être sans bornes, source, type et fin dernière des réalités bornées, des intelligences imparfaites, des activités perfectibles de l'univers.

Ces démonstrations, traditionnelles dans l'école, reconnaissent leur part de vérité aux critiques où Kant s'est rencontré, sur plusieurs points, avec les Docteurs.

De la pure idée de l'Être parfait et nécessaire ne se laisse pas tirer son existence, comme l'objectait à S. Anselme Gaunilon de Marmoutiers, qu'on a appelé un Kant des anciens temps. Cela reste vrai même dans l'amendement proposé par Leibnitz : l'être nécessaire existe de fait, dès qu'on accorde sa possibilité.

[1] Quia ut recte scribit Athanasius divinitas non demonstratione rationis traditur, sed fide et pia cogitatione cum religione. (*Ad Serap.* t. I, p. 360). — Nihilominus ex effectibus et iis quæ posteriora sunt atque etiam ex incommodis et absurdis, quæ in contradicentium parte altera cernantur, licet argumenta colligere, quibus Deum esse *monstratur*. — *Dogm. theol.* De Deo, l. I, c. 1.

Éternellement, comme l'observait déjà S. Thomas, tous ces arguments confondent l'existence conceptuelle et l'existence réelle. Kant n'a pas moins bien indiqué les côtés défaillants de la preuve tirée de l'impossibilité d'un univers éternel, en ce sens que du simple concept d'une cause extra-mondaine ne se laisse pas inférer en rigueur l'infinité de cette cause, à part de son aséité et de son activité créatrice. Les critiques qu'il a présentées sur ces matières avaient été devancées par Albert le Grand, S. Thomas, S. Bonaventure [1]. Mais c'est abuser, encore

[1] Cette question se rattache au problème de l'intelligibilité immédiate de l'existence de la cause première. Voir *Essai critique sur la phil. de S. Anselme*, p. 282 suiv. — Dans la *Somme théologique*, S. Thomas écrit à cet égard : « Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo *secundum se et non quoad nos*, alio modo *secundum se et quoad nos*. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal : nam animal est de ratione subjecti. Si igitur notum est omnibus de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus nota per se, sicut patet in primis demonstrationum principiis quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum sit de prædicato et subjecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant », (I, q. 2, a. 1 ad 1m). Antoine Genovesi insinue là-dessus qu'il est absurde d'appeler une chose évidente *en soi* mais non *quant à nous* (*Element. theol. theoret.*, l. II, c. I). Kant a parfaitement montré que, dans la discussion du concept humain de la divinité, la polémique se porte excellemment sur notre façon de passer de la notion à l'existence actuelle de Dieu. S. Thomas s'est arrêté à cet aspect de la question.

Valentia expose en ces termes la question : « Respondeo propositionem per se notam secundum nos appellari in proposito eam quæ habet respectum ad nos non qualemcumque, sed talem ut neque ex parte quidem dispositionis intellectus nostri requirat priorem assensum... D. Thomas non definivit propositionem notam secundum se, cum dixit eas esse propositiones per se notas secundum se quarum prædicatum est intrinsecum subjecto, sed voluit ponere exemplum propositionis per se notæ, quod esset maxime ad illius institutum, siquidem agit de hac propositione *Deus est* quæ hoc modo est per se nota secundum se. Alioquin latius patet omnino propositio per se nota secundum se, ut ex

une fois, des oppositions logiques que d'instituer avec les criticistes des *antinomies* entre ces considérants isolés les uns des autres. S'il ne s'agissait en tout ceci de Kant, on appellerait de semblables antithèses un jeu puéril.

Où l'esprit de système égare à nouveau Kant, c'est lorsqu'il oppose à l'idée d'une cause nécessaire, distincte du monde, l'aséité de la matière, à titre d'hypothèse d'égale probabilité.

Inaccessibles à l'expérience, les atomes ne peuvent être investis de l'éternité et de la nécessité, au nom d'aucun principe de la raison. La passivité se révèle comme le fond intime des atomes, et la complexité de leur structure, dans les corps,

datis intelligi potest. Nam propositiones quæ experientia constant, sunt per se notæ secundum se, licet illarum prædicatum non sit intrinsecum subjecto. Quod si definitionem propositionis per se notæ secundum se velis, dicendum est eam esse quæ ex parte sui significati complexi non requirit priorem assensum. » (Disp. I, q II, Punct. I.) — A propos des Docteurs qui ont repoussé la thèse des vérités immédiatement intelligibles *quant à l'esprit humain*, voyez Suarez, Met. Disp., 29, sect. 3.

Duns Scot avait déjà indiqué le point de vue général de Valentia : In I, D. II, q. 2. Voir les curieux commentaires de François Lychet, ad h. l. — *Summ. theol.*, Tractat. XVII, n. 62. — Consulter aussi Cajétan dans son Commentaire sur la Somme de S. Thomas, Ferraris dans son interpréta tion de la Somme *contra Gentes*, l. III, c. 38, et d'Aguirre dans son *Com. sur le Monologue*. Disp. VI. — Vasquez écrit à cette occasion : « Excusant vero S. Thomam, quod ille hoc loco non tradiderit definitionem propositionis per se notæ, sed solum dixerit tunc quidem esse propositionem per se notam, cum prædicatum est de ratione subjecti, in quo veram et sufficientem causam, non autem *adæquatam* et propriam propositionis per se notæ assignavit. » (Disp. XIX in I P. D. Th. c. 2.) François de Lugo estime qu'Albert et Bonaventure tiennent l'intelligibilité immédiate de l'existence actuelle de l'Infini, vu que ces Docteurs admettent une connaissance du premier Être au moins virtuellement innée à l'esprit humain. (*Theol. scol.*, D. XIV, c. I, n. 6). Mais lui-même observe que de la tendance indéterminée de notre raison à l'Infini, dans le sens où nous l'avons entendue, il ne suit pas que la proposition : *Dieu existe* soit de celles dont les Docteurs disaient qu'elles étaient *d'intelligibilité immédiate*. — Nous rappelons ces détails pour montrer le souci qu'avaient les anciens penseurs de l'analyse des idées et leur accord avec les justes revendications de la critique.

ne fait que rendre plus patente leur relativité et leur dépendance initiale à l'égard d'un premier moteur distinct d'eux.

La théorie dynamique de la chaleur ne permettrait pas, semble-t-il, de reporter la genèse de la nébuleuse atomique jusqu'à une époque indéfiniment reculée, ni d'admettre une dispersion sans fin de l'énergie [1].

A propos de ce débat, un éminent critique anglais, le Dr Flint d'Édimbourg, rappelle avec insistance contre Stuart Mill, que mettre à la base du processus cosmique le fluide éthéré, ce n'est en rien résoudre le problème. L'éther est la matière en sa suprême indétermination : bien moins encore que le plus simple atome, il est capable d'action propre, indépendante. Il ne se laisse concevoir, en sa teneur tout à fait primitive, que comme la matière indéterminée, et jusqu'à un certain point, comme la matière première des corps, impliquant l'activité de la forme pour constituer un agrégat réel. — Ce considérant vaudrait aussi contre l'hypothèse des « atomes-tourbillons » de M. Thompson, se dirigeant circulairement à travers l'éther, considéré comme un fluide d'homogénéité parfaite.

La cause de l'athéisme criticiste ne gagne rien au concept dualiste d'une force essentielle informant la matière. Celle-ci met au fond de l'être, de l'atome primitif, une relation non seulement arbitraire, mais en laquelle le nécessaire rapport des deux derniers éléments dévoile la dépendance de ceux-ci et l'impossibilité d'en faire les facteurs primordiaux et adéquats de l'apparition primitive des choses. Il restera toujours à poser la loi régissant la synthèse des deux facteurs, et cette loi ne se

[1] Des difficultés récentes ont été soulevées contre ces dernières conclusions. Toutefois, selon la remarque de M. Carrau, « ces objections n'ont de valeur que dans l'hypothèse où la matière et l'énergie seraient infinies et l'espace limité; or, une telle hypothèse est difficilement acceptable, et tout porte à croire que la matière est finie et l'espace sans bornes. » Voir l'étude de M. Carrau dans la Rev. philos. *Le dualisme de Stuart Mill*. Août, 1879.

laisse concevoir, en dernière analyse, que comme l'effet d'un principe nécessaire, de la cause première, en un mot.

En outre, la nébuleuse élémentaire apparaît revêtue, dans l'évolutionisme matérialiste, de tous les attributs dynamiques reconnus par les déistes à l'esprit absolu. Ou bien les partisans de ce système devront tenir que la conscience, la raison et la liberté sont des fonctions de la matière : et nos études antérieures ont montré l'inanité de cette hypothèse ; ou bien ils en arriveront à prêter subrepticement à la matière les propriétés de l'esprit. Mais, en ce cas, on serait en droit de demander comment un substrat moléculaire, aussi affiné soit-il, tend de lui-même à des modes d'existence, à des phénomènes sous lesquels sa nature propre disparaît pour revêtir des caractères absolument différents, comme la perception consciente et simple, la construction des concepts abstraits et généraux, la sélection autonome et libre, tandis qu'il est lui-même composé et soumis au régime de la mécanique pure, concret et individualisé, assujetti aux lois fatales du déterminisme ?

D'après Kant, d'après des criticistes nombreux, l'opinion énonçant l'éternité et l'infinité du monde vaut en portée logique l'opinion qui la nie. Signe manifeste, dit Kant, que sur ces questions, placées en dehors de l'expérience, la certitude ne peut exister. A propos d'un objet transcendantal, la thèse et l'antithèse se font équilibre. Ce ne sont pas des solutions opposées : ce sont des solutions *disparates*, comme parlent les dialecticiens [1]. — Tous les relativistes modernes ont répété cette argumentation.

C'est toujours le même procédé de la part du critique. Certes, le monde, quant à son infinité dans le temps et l'espace, n'est point matière d'expérience. Des penseurs, des Docteurs illustres ont pensé que le concept de la création n'excluait pas l'éternité. En ce sens, les deux notions pourraient coexister. Mais en rigueur, elles n'impliquent pour cela aucune antinomie, pas plus que les autres jugements portant

[1] *Elementarlehre*, II Th., 2 Abth., 2 B., 2 Haupst., 7 Absch.

sur des termes de condition disparate. — On n'est fondé à opposer entre elles que des notions de même espèce.

Pour l'infinité du monde quant à l'étendue, elle ne serait pas démontrable, l'esprit restant toujours maître de reculer la limite dernière de l'espace. A moins de confondre à tort l'espace indéfini avec l'infinité proprement dite, l'un des termes de l'alternative logique disparaît, et l'*antinomie* s'évanouit du même coup.

Si la cause première pouvait être niée ou révoquée en doute, en présence des marques de relativité et de dépendance des êtres de l'univers, c'en serait fait du principe de détermination. Fort bizarrement, Stuart Mill s'objecte que, parfois, l'inférieur produit le supérieur, et il cite en exemple l'organisme engendrant la pensée. La fausseté de la preuve égale celle du paradoxal postulat. Reculer à l'indéfini les antécédents ne ferait que rendre plus urgent un premier terme immobile et absolu. En tous cas, la causalité de Dieu à l'égard des êtres finis n'emporte, pour l'infinie activité constituant le fond intime de la vie divine, qu'un simple rapport d'efficience libre, dont la création est le résultat. C'est à tort que les panthéistes modernes ont cru que la notion de cause introduirait dans l'Être nécessaire le caractère de la relativité. Comme tous les attributs de Dieu, la causalité est en lui le symbole de la parfaite indépendance et de la toute-puissante activité avec laquelle il détermine à l'existence les êtres distincts de lui, selon le conseil de sa volonté [1]. Dieu apparaît donc à la raison,

[1] « Il est trop clair, écrit à ce sujet M. Carrau, que le changement seul engendre en nous l'idée de la durée, en sorte que du fait de la durée il suit invariablement que quelque chose commence à chaque instant d'exister, qui n'existait pas sous cette forme, et cette forme, c'est par où l'effet se distingue de la cause. Cette forme n'est-elle nouvelle que pour l'esprit? Puisqu'elle s'impose à lui et qu'elle semble donnée dans et par les choses mêmes, on doit croire qu'elle a en elles sa condition, et qu'ainsi le changement subjectif est la mesure et l'effet du changement objectif. » REV. PHILOS. *Le dualisme de Stuart Mill*. Août 1879. — « L'effet infini, dit à son tour le Dr Flint, doit-il nécessairement être renfermé

non comme un principe subjectif et régulateur de nos connaissances, mais comme l'Être absolu et le principe de toute réalité. Ce n'est pas uniquement la perfection morale que nous attribuons à Dieu, comme le prétend l'école criticiste : c'est la perfection ontologique ; ce n'est pas seulement là un objet de croyance, c'est un objet de science théorique. Nous n'affirmons pas l'existence de l'Être infini comme la plus haute probabilité, mais comme une vérité nécessaire et la plus certaine de toutes. Nous ne dérivons pas exclusivement ce corollaire de la nature du devoir, ni de l'existence immortelle de l'âme, sanction de la loi morale. Nous la déduisons de la dépendance des êtres finis à l'égard de la cause absolue et des corollaires qu'entraîne l'aséité essentielle de l'Absolu.

Si l'on consent à réunir les arguments multiples que la raison suggère à propos de l'existence de la cause nécessaire, selon la prescription de la saine critique elle-même, on ne dirait pas, avec Kant, que l'idée de Dieu est, pour la science, un concept mystique ; ni, avec M. Renouvier, que l'Infini ne peut devenir objet de connaissance pour des êtres finis ; ni, avec l'école anglaise moderne, qu'il constitue l'Inconnaissable par essence [1]. En particulier, l'acte créateur déterminant à l'existence actuelle les substances jusque-là comprises dans l'ordre

dans le domaine de la contingence du temps et de l'espace? Ne doit-il pas au contraire se rapporter à la sphère de l'essentiel, de l'éternel, de l'absolu? Ne doit-il pas résider à l'intérieur plutôt qu'au dehors de la divinité? Ne doit-il pas être un effet tel que celui qu'entendent les théologiens quand ils parlent de l'éternelle génération du Verbe et de l'éternelle procession du Saint-Esprit? Il ne saurait être la création extérieure. Dieu ne peut jamais trouver ni produire des êtres hors de lui-même et pleinement en proportion avec son activité et son amour essentiels et nécessaires ». Sur quoi le critique de la *Revue philosophique* réfléchit : « Ce qui revient à dire que Dieu ne trouve à sa toute-puissance un emploi digne d'elle qu'en étant, selon une formule souvent employée, cause de soi. — Il y a là, peut-être, la solution d'une des objections le plus souvent élevées contre le théisme traditionnel. » — C'est la constante doctrine de l'École.

[1] *Elementarbegriffe*, loc cit., 2 Abschn. *Vom transcendentalen Ideal.*

de la possibilité pure, nous apparaîtrait comme le signe de la toute-puissance sans bornes, emportant dans le terme engendré le passage du non-être à l'être et, dans la cause créatrice, l'activité absolue et inconditionnelle. Ces conclusions ne seraient pas appelées seulement des synthèses problématiques ni de pures lois régulatrices [1]. L'esprit déduit la nécessité de la création des conditions des choses bornées et dépendantes. Cette déduction s'offre à l'esprit avec l'évidence des vérités constituées à l'égard de leur objet. On peut les appeler des *règles* intelligibles, puisqu'elles disciplinent la pensée; mais c'est à condition de ne pas les borner, avec les criticistes, à cette fonction subjective. Dans la polémique afférente à « la théologie spéculative », Kant assure que toute conclusion sur l'absolu n'a pas le moindre sens, puisque les divers matériaux servant à former son concept sont empruntés à l'expérience sensible, et que, dans cette matière, les raisonnements fondés sur l'analogie ne sortent pas de la sphère des notions abstraites. Intuitions, concepts, idées transcendantes : voilà le cycle de la connaissance humaine. A celle-ci l'absolu ne peut devenir accessible. Dans le domaine religieux, la conscience de l'humanité se montre dogmatique au début, sceptique à la suite de ses déceptions sans nombre, jusqu'à ce que, dans la pleine possession de sa maturité, elle trouve par la critique la sérénité dans le renoncement à de stériles recherches [2]. Ainsi pense Kant.

Après nos précédentes considérations, nous n'ajouterons que cette simple remarque: comment la pensée trouverait-elle la paix dans un système religieux borné à de simples vues subjectives, à une probabilité pure concernant l'existence même de l'Infini, poursuivi, cependant, par les tendances vives de toutes les facultés humaines? — Je ne puis connaître que des phénomènes : dans le criticisme strict, les bases de la loi éthique restent problématiques, en fin de compte. Comme le veut H. Spencer, elle s'y réduit à la conformité psychique

[1] *Ibid.*, 3 Haupst., 5 Abschn.

[2] *Methodenlehre*, I Haupst., 2 et 3 Abschn.

aux lois altruistes et individuelles de l'espèce. L'espérance morale et religieuse, que Kant met à si haut prix, ne peut être qu'un songe d'enfant en un tel état de choses. Ne serait-ce pas le rêve d'une vertu trop haute pour les mortels que d'appeler l'idéal du Bien [1] une conception de tout point opposée au principe générateur de toute philosophie, de toute doctrine sérieuse sur la destinée : l'ordre immanent et l'essentielle détermination des êtres dont leur tendance primitive est l'expression foncière et le critère infaillible ?

Pas mieux que Kant, Hamilton n'a renversé la réalité objective de l'absolu, dans le sophistique dilemme auquel s'attacha, pour un moment, une vogue aussi étrange que l'importance accordée aux arguties des panthéistes. — Ceux-ci, avec Spinosa, avec M. Vacherot lui-même, voulaient que toute *détermination* emportât pour l'être la négation de la réalité ultérieure. Il est manifeste, cependant, que la détermination pose l'essence, la nature, l'individualité enfin, c'est-à-dire le contraire de la négation. Il est manifeste que la détermination propre à l'essence infinie consiste précisément à lui attribuer toutes les réelles et simples perfections qu'implique de soi la nature de l'être; « l'être, dans son concept absolu, étant synonyme d'infinité », pour parler avec S. Thomas [2]. — Krause avait déjà, avec une grande fermeté, insisté sur cette vérité. Hamilton, cet amateur fervent de formules, énonçait une objection plus faible encore dans son alternative dialectique, qu'on croirait une réminiscence des logiciens de la décadence : Si l'absolu a des rapports avec les autres êtres, il cesse d'être absolu pour tomber dans la catégorie du relatif; s'il n'a pas de rapports avec les autres êtres, il est pour nous un pur inconnu. Dès lors, l'absolu représente tout au plus un « non-relatif », et cette abstraction logique est tout ce qu'il en reste.

[1] *Methodenlehre*, II Haupst, 2 Abschn. Was Kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?

[2] Ipsum esse absolute consideratum infinitum est... quia ipse (Deus) est necesse esse per seipsum, nec esse ejus est receptivum, quum ipsum sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum. — *Sum. cont. Gent.* l. I, c. 43.

On s'avouera l'inanité de ce sophisme, renouvelé tout récemment par M. Mansel. Si le non-relatif ou l'absolu n'est présent à la pensée qu'à titre de négation pure, la relation entre lui et le relatif devient inintelligible. Si la relation est inintelligible, le relatif lui-même ne se laisse pas entendre, faute de son antithèse; d'où résulte l'évanouissement de toute pensée [1].

Hamilton avoue que « concevoir un objet c'est le déterminer », le ranger dans certaine catégorie. Là-dessus, il est vrai, le penseur anglais opine que tout ce qui est déterminé, tributaire d'un groupe catégorique, devient du coup une chose *relative*. On voit la confusion de ce grand esprit : pour lui, comme pour les panthéistes, l'absolu est synonyme d'indéterminé. Or, dans le présent débat, l'absolu exprime simplement la possession autonome d'une réalité propre, indépendamment

[1] A ce propos M. P. Vallet a fait la réponse suivante appuyée sur deux répliques, l'une, contestable, de M. Fouillée, l'autre, sérieuse, de M. H. Spencer : « Hamilton, dit M. Vallet, a raison de dire que l'homme connaît le relatif avant l'absolu, par la même raison qu'il connaît le fini avant l'infini, car le relatif est bien plus à la portée de notre esprit que l'absolu. Seulement il n'en faut pas conclure que l'absolu (non-relatif) n'est qu'une pure négation... Notre conception du limité, a fort bien dit Spencer, se compose : premièrement, de la conception d'une certaine espèce d'êtres; secondement, d'une conception des limites sous lesquelles elle est connue. Dans son antithèse, la conception des limites est abolie, mais non celle de l'être lui-même qui demeure comme résidu. » De tout ce qui précède, il résulte clairement que l'absolu n'a rien d'inintelligible, et qu'au contraire l'esprit humain s'en fait une idée précise, bien qu'imparfaite et incomplète. Car nous pouvons dire avec M. Fouillée : « si vous n'avez réellement aucune idée de l'absolu, vous ne pourriez pas même dire que vous ne le connaissez point : vous ne pourriez pas, en parcourant tous les systèmes philosophiques, vous écrier comme vous le faites : ceci n'est pas l'absolu, il n'est point ici, il n'est point là, je ne le reconnais nulle part. Pour ne pas *reconnaître*, il faut préalablement connaître en quelque manière. » — *Ouv. cit.*, p. 116. — Nous avons entendu M. Tiberghien rectifier la même conclusion dans sa réfutation de l'*Agnosticisme*. — Cf. FOUILLÉE, *Phil. de Platon*, II, p. 491. — H. SPENCER, *Premiers principes*, 1re p., c. IV.

de toute ingérence d'une cause extérieure et de toute démarche d'un esprit quelconque s'assimilant cette réalité.

Les phénomènes, les forces, les êtres, ont une nature qui est le type de l'espèce. En ce sens, il y a même dans la nature un élément absolu, indépendant de toute représentation, et, par conséquent, objectif et valable pour toutes les intelligences réelles ou concevables. Il est interdit de tenir, avec Hamilton et son école, que « l'absolu est simplement une notion négative..., la *négation du relatif*, laissant après elle le vide dans la pensée, mais appelée par nous du nom d'absolu [1]. »

Spencer a fini par le reconnaître, dans ses réflexions sur le sceptisisme d'Hamilton : « Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement l'absolu », écrit le célèbre penseur, dans cette dialectique un peu complaisante et superficielle qui, en ce débat, a joui d'une faveur imméritée dans les écoles les plus diverses. Pur sophisme, à notre avis! Hamilton, s'il eût vécu, aurait répondu sans nul doute : Cet absolu est votre hypothèse : je le pose sous la formule par vous choisie, mais je tiens celle-ci pour contradictoire. — Ce qui n'est pas un sophisme, c'est ce qu'ajoute H. Spencer : « Notre notion du limité se compose premièrement d'une certaine espèce d'êtres et secondement d'une conception de limites. Dans son antithèse (l'illimité), la conception des limites est abolie, mais non pas celle de l'être. » — H. Spencer avoue que nous n'avons pas la connaissance intuitive de l'infini, mais que nous inférons son existence et sa nature du spectacle de l'univers. Confondant l'absolu avec le substrat et le principe des phénomènes, il conclut que la croyance à cette cause est la plus indestructible de nos croyances, et la plus certaine, en raison de « l'inconcevabilité de son contraire. » Il prononce enfin que « la seule chose permanente est la réalité inconnaissable cachée sous

[1] Fragm. cité par M. Rabier, *Psychologie*, ch. 34, § 2. Cf. Vallet, *Le kantisme et le positivisme*, p. 83. — Cf. Terenzio Mamiani, *Compendio e sintesi della propria filosofia*. Torino, Paravia, 1876. Solution de la quatrième objection.

toutes les apparences changeantes [1]. » En tous cas, on ne pourrait venger mieux la cause de l'absolu, à moins de se contredire avec une naïveté manifeste.

Il faut ajouter toutefois que la pensée du subtil Écossais n'est pas absolument fixée sur ce point capital. Au sentiment d'un récent interprète, Hamilton n'aurait professé que l'inconcevabilité de l'être qui serait tout ensemble posé comme infini et absolu, en ce sens que l'absolu désignerait l'être inconditionnellement illimité, et l'infini ce même être limité conditionnellement, en raison de sa nature et de sa personnalité distincte, en laquelle se réaliseraient « l'absolument bon et l'absolument mauvais, l'absolue sagesse et l'absolue ignorance. » Incontestablement, un tel être serait un faisceau de contradictions, l'inconcevable fait Dieu. Seulement, sous cette forme, quel penseur a jamais songé à se représenter l'Absolu ? Il appartenait au critique le plus passionné pour les distinctions de logique formelle d'imaginer un concept pareil, le plus puéril de tous ceux qu'ait enfantés la fantaisie. Il est vrai qu'il avait également professé la connaissance immédiate du non-moi au même titre que celle du moi ! En fin de compte, Hamilton n'a fait que proclamer à sa manière le principe de détermination, en son application à la suprême réalité [2].

M. Renouvier a prononcé que l'Absolu implique l'absurde, en vertu de son éternité ou de l'existence infinie de sa durée dans le passé, inconcevable à la raison critique soumettant toute existence et toute étendue à la mesure du nombre et de l'espace. — Mais la durée dans l'Absolu est, de son essence, spirituelle, ineffable, transcendante comme Dieu lui-même. Déterminées dans leur concrète individualité en ce qui concerne les conditions du temps, de l'espace et des activités multiples des autres êtres, les formes éternelles des choses ne constituent pas, en rigueur, une multitude positivement infinie. Elles se rapportent à des êtres dont la réalisation doit être successive,

[1] *Premiers principes*, trad. Cazelles, pp. 93, 101, 172.
[2] Cf. J. Veitch, *Hamilton*. Edinburg, Blackwood. 1882.

par leur nature même. L'éternité comporte la possession sans limites, sans commencement, de la vie parfaite. Le concept du nombre, de l'extension, est d'ordre statique, il n'a pas à intervenir dans ce débat, de nature purement dynamique. L'élimination de l'Absolu des cadres de la science se justifierait si l'esprit avait la prétention d'égaler, de comprendre, de contempler, à tout le moins dans une confuse intuition, cet inaccessible objet. Mais, comme le noumène en général, l'idée de Dieu garde sa place en philosophie, dès que la pensée sait observer, en une telle matière, les bornes que la science lui prescrit. « L'éternel est l'infini, répond en ce sens à M. Renouvier un critique qui l'admire, et l'infini ne peut entrer dans la science; oui, si l'on a l'orgueil de vouloir connaître ce qui, par son absence de limites, échappe à la connaissance; non, si l'on se résigne à reculer de plus en plus les bornes de l'ignorance et à se contenter de ce résultat. L'infini, présumé connu, est la négation de la science; l'infini, déclaré nul, est la négation de la réalité, qui ne peut sortir du néant [1]. »

M. Renouvier assure que la critique exorcise l'Absolu. — La critique, dirait-on plutôt, n'exorcise que la représentation abusive et fausse de l'Absolu, celle que l'ontologisme et que le faux mysticisme attribuent à l'esprit. Ceci éclaterait d'une lumière si spéciale en la présente question, que le maître ne serait pas éloigné d'admettre des forces intelligentes présidant aux phénomènes, ou, pour parler avec son sagace exégète, « d'une fonction des fonctions » qui aurait le grand avantage d'expliquer simplement l'harmonie universelle des choses, l'ordre universel de la nature [2] ». — On en tomberait d'accord: la théorie de l'exemplarisme ou de la présence idéale des types intelligibles des êtres dans la pensée créatrice serait d'une bien autre portée philosophique. Jamais la critique n'a réussi à articuler contre elle un grief sérieux; nous le montrerons bientôt.

[1] M. Beurier, *Philosophie de M. Renouvier*. Rev. philos., avril 1877.
[2] *Loc. cit.*

L'analyse des processus spontanés de la conscience et des caractères des réalités bornées de l'univers nous a conduit jusqu'à la notion de la cause première, de l'Intelligence infinie, type transcendant de toutes les réalités et de toutes les perfections créées. C'est maintenant que, dans une synthèse définitive, l'esprit reconnaît la valeur complète des principes généraux dont l'intuition primitive et vague du moi lui avait, dès l'origine, livré les matériaux.

La contingence et l'imperfection natales des choses finies nous ont apparu dans leur dépendance, leurs défaillances, leurs limites. La genèse des êtres de l'univers implique, en dernier ressort, l'intervention d'une cause possédant en soi la raison de son existence et réunissant tous les attributs de la perfection souveraine. A l'égard des êtres bornés, cette cause se pose comme créatrice : nécessaire et infinie, elle n'admet aucune dépendance dans ses opérations au dehors ; et, par conséquent, c'est par l'acte de sa volonté toute-puissante que les choses distinctes d'elle ont reçu l'existence. L'action de l'infinie activité s'exerçant dans l'espace et le temps ne pouvait être qu'une causation absolue, une *création*, une production de la substance même des êtres, à la différence de l'activité finie, dont la capacité se borne à introduire dans les choses des modifications accidentelles [1].

[1] Materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quæ ab ipso est : actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius ; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi ; quia sua actio est sua substantia... Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præjacentem. — Deus non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam... Igitur proprius modus suæ actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhærentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo requirit. Deus igitur materiam præjacentem non requirit in sua actione. *Sum. cont. Gent.*, H. II, c. 16. — Albert le Grand avait tenu le

En vulgarisant la théorie des Idées, ou des types intelligibles des êtres préexistant dans l'intelligence divine, Platon y laissa quelques ombres fâcheuses, matière d'une dispute prolongée jusqu'à nous. D'après lui, les idées subsistent-elles à part de l'Intelligence infinie? se confondent-elles avec celle-ci, et ne

même enseignement (Alb. M., *S. Th.*, I, p. 33) : Omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia in quibus sunt in arte divina et sapientia... Et quia in mente divina *simul et unite sive collective in uno sunt principium* efficiens, formale et finale constitutionis et creationis omnium, ideo mens divina ars est universorum : et quia sapientia non est nisi ut habitus, in quo colligantur omnia talia principia creatorum, ideo sapientia vocatur, dicente Aristotele in VI Ethic. quod ars est factivum principium cum ratione, et quod sapiens est in unaquaque arte, qui ex consideratione finis et eorum quæ ducunt ad finem, rationem reddere scit totius operis. Sic enim dicit Philosophus, quod sapientis est ordinare et non ordinari.

Dei cognitio, quæ est omnium unus simplex intuitus, est illius in quo omnia sunt ut in causa efficiente, formali et finali . . . Dicendum, quod res in causa non est simpliciter sed secundum quid, tamen res in causa, quæ sufficientissimum et perfectissimum principium est et essendi et cognoscendi rem, sufficiens habet esse ad cognoscendum. Si enim causa causans seipsam ignorare non potest, procul dubio causa cognoscens seipsam ut causantem sufficientissime cognoscit omnia quæ sunt in ipsa et quæ sunt ab ipsa, et talis existentia rerum in causa sufficit ad hoc, quod in eas transeat cognitio sicut in existentia. Deus perfectissimam omnium rerum habet scientiam... Et hoc ex hoc probatur, quod ipse est in omni re et intimus omnis rei continue esse influens et conservationem : nec ignorare potest quod efficit et causat : sic enim omnia portat verbo virtutis suæ (Hebr. I, 3)... Cum ergo esse et conservationem causet in omni re sicut intimum et perfectissimum principium omnis rei, nihil est quod non eminentissime scit.

Ars in Deo comprehendens et disponens qualiter bonum universi participaretur ab omnibus, licet in mente efficientis esset una, tamen non potest esse unius sed multorum et esse uniuscujusque secundum propriam analogiam, quam habet ad illud bonum. Sicut et ars facientis domum, licet sit unius opificis et unius finis, qui est protegi ab imbribus, et custodia rerum ad se pertinentium (Ar. De an. I, 1, 403b, 4), tamen est de multis, quorum omnium analogia est ad finem illum, ut lapidum, lignorum, cæmenti, fundamenti, parietis et tecti, cameræ et aulæ, uniuscujusque tamen in propria analogia. Et si quæritur causa multitudinis

sont-elles que le terme idéal de son activité? Quel est leur rapport exact avec les types essentiels des choses? Voilà ce que l'on recherche encore, ce que l'on débattra toujours. La philosophie chrétienne accueillit à cet égard, en les corrigeant, les vues de Platon. Elles avaient été vulgarisées en Grèce par Clément d'Alexandrie, Origène, S. Athanase; dans le monde latin, S. Augustin leur assura la prépondérance. Au seuil du moyen âge, son disciple illustre, S. Anselme de Cantorbéry, recommanda le fameux problème aux scolastiques, et celui-ci n'a pas cessé de rester l'une des plus graves matières de la spéculation philosophique. La célébrité persistante de cette question n'étonne pas le penseur. Au fond, la thèse des Idées n'était autre chose que la forme métaphysique et abstraite du problème de l'espèce que la physiologie devait, de nos jours, reprendre et résoudre, au point de vue de la science positive et expérimentale.

Nous avons tout à l'heure nommé S. Anselme. Ce métaphysicien profond précisa la théorie platonicienne, en montrant l'identité substantielle des types intelligibles des êtres avec la raison infinie. M. Janet loue un curieux passage où la vérité fondamentale et première des choses est définie : l'identité de la notion avec son objet. — « Les objets sont vrais, disait Hégel, lorsqu'ils sont ce qu'ils doivent être : ce que la religion exprime en disant que les choses sont ce qu'elles sont par la pensée divine qui les a créées et qui les conserve [1]. » Le but, la fin de chaque être se trouvent dans un développement conforme

in partibus domus, causa prima ejus est proxima dispositio artis, quæ multa disponit ad finem domus, eo quod ex uno et in uno perfecte induci non potest. Ita est in universo quod perfecta potentia Dei et perfecta communicatio bonitatis ejus et perfecta demonstratio sapientiæ ad finem universi procedere non poterat rebus existentibus sub unitate formæ vel materiæ... et ideo produxit res ad universum pertinentes sub multitudine... Sicut providentia ducis exercitus ex omnibus constituit exercitum unum, quæ aliquo modo analogiam habent ad finem victoriæ, qui finis per unum haberi non potest... » Cf. Pseudo-Dionysium, *de divinis Nominibus*, c. XIII, § 7.

[1] *Gr. Encyclopédie*, § 213.

à leur nature, à leur énergie immanente ou à leur forme substantielle, en d'autres mots. Or, comme c'est la nature des êtres qui est la cause de leur développement, *le but est véritablement une cause,* et voilà le concept de la cause finale. Sept siècles avant Hégel, S. Anselme avait dit en propres termes : « Les choses sont vraies, quand elles sont ce qu'elles doivent être. » Dès lors aussi, avec une lucidité supérieure à celle du philosophe allemand, il unissait, en une intuition de génie, la vérité psychologique de l'esprit à la vérité ontologique fondée sur les essences idéales, termes intelligibles de l'absolue Intelligence. Le « concept des choses », tel que l'entendent certains logiciens, est une abstraction vide, une formule stérile ; et si l'on n'a soin de l'étendre, de l'unir à « l'idée réelle », c'est une représentation inexacte. L'être des choses *doit* être conçu comme un principe actif, non comme une catégorie inerte. Il faut en venir au concept *réel,* au « principe de tendance innée et à la forme substantielle » d'Aristote, à la participation, à la conformité des choses avec leurs formes idéales dans la raison créatrice, d'après Platon, S. Augustin et les grands scolastiques. De fait, l'appropriation organique des êtres à leurs fins particulières suppose l'intuition et la détermination préalables de leur cause intelligente, infinie. Cette appropriation a été présente à la suprême pensée, dès qu'elle s'est représentée à elle-même non-seulement comme l'absolue réalité, mais aussi comme l'exemplaire transcendant des êtres capables de refléter, à quelque degré, ses perfections infinies.

M. Janet estime, il est vrai, que la thèse de la finalité serait en partie compromise par l'exemplarisme ou, du moins, par la doctrine reconnaissant dans l'Intelligence divine les concepts intelligibles des choses : il juge que ces concepts, étant des types absolus, la création du monde ne serait plus que la représentation dans le temps et l'espace des exemplaires éternels ; il semblerait donc que toute prévision, toute adaptation de moyens à un but périraient dans l'œuvre divine. — Heureusement ce scrupule n'est qu'une panique ; et nous avons quelque peine à comprendre comment elle préoccupe un penseur aussi

pénétrant que M. Janet. « L'idée de n'importe quel être, considérée en l'intelligence suprême, dit-il, est aussi absoluc que l'essence divine elle-même; elle n'est donc pas créée, elle n'est pas le produit de la volonté ni de la puissance de Dieu, puisqu'elle est lui-même » (p. 584). En ceci, on oserait dire qu'il y a quelque confusion; et nos anciens Docteurs eux-mêmes avaient connu et éclairci la difficulté. La raison absolue ne comprend pas, à rigoureusement parler, deux actes d'intelligence : Dieu en se connaissant s'atteint, du même coup, et comme l'être infini, et aussi comme susceptible d'être représenté par une foule d'êtres bornés, reflétant, à mesure diverse, ses perfections transcendantes. Mais puisque l'infinie essence est l'ordre substantiel, l'harmonie, la beauté, elle ne peut se connaître comme l'exemplaire éminent de toutes les réalités qu'en concevant celles-ci comme « réglées » elles-mêmes, comme se réalisant dans le monde d'après un plan certain, expression créée de la vérité et de la raison suprêmes, de l'infinie Idée. — La volonté divine veut nécessairement, en vertu de cette parfaite liberté qui n'est que l'amour du bien à sa plus haute expression, l'ordre qui constitue son essence : de même, Dieu ne peut concevoir les êtres distincts de lui que comme doués d'une nature harmonique, et la réalisation de celle-ci implique la prescience et la prédestination des conditions sans lesquelles les êtres ne répondraient pas à leur fin. L'exemplarisme sanctionne la prescience divine et la finalité, loin de les compromettre. Dans la cause absolue, la détermination interne, le rapport transcendant avec les êtres capables de représenter quelque côté de la vie parfaite, n'emporte ni création ni limitation défaillante, mais la plénitude de perfection de la personnalité infinie, en sa représentabilité partielle au dehors [1].

[1] Cum ipse Deus similitudo et species omnium rerum, duplex conversio intellectus potest fieri in ipsum, vel absolute secundum quod est *res* quædam; vel in quantum est *similitudo* omnium rerum; et utroque modo seipsum Deus cognoscit, et supra se convertitur, quamvis non

Cela est si vrai que M. Janet lui-même en appelle à « ce type idéal qui contient en soi tous les genres, toutes les espèces, tous les individus dont se compose le monde sensible ou réel. » On aimerait mieux, avec d'Occam et avec S. Thomas, ne placer dans cette divine représentation que les individus, puisque les espèces et les genres, à titre d'entités universelles, ne sont que des catégories logiques fondées, il est vrai, sur la nature. Mais, au fond, la conception de M. Janet est si peu incompatible avec l'exemplarisme sobre et sagace de l'école thomiste qu'elle fait, en réalité, partie de ses thèses. Or, la *combinaison*, c'est-à-dire la rencontre d'un très grand nombre d'éléments hétérogènes dans un effet unique et déterminé, est la raison essentielle de la finalité. Dans l'universelle série des choses, la rencontre des causes et leur accord convergeant dans la production d'un effet total et harmonique suppose, en dernière instance, des coïncidences favorables préparées et prédestinées par Dieu dans *l'idée* de l'effet, dans sa connaissance préalable. Le mécanisme vital, l'instinct, peuvent rendre raison du lien actuel de l'effet avec sa cause, mais non de l'harmonie persistante des causes.

Avec toute justice, M. Ravaisson le déclare aux positivistes :

diversa sed una operatione. — S. Th. *I Sent.* Dist. 27, q. 2, a. 3. — Constat quod nullus effectus adæquat virtutem primi agentis, quod Deus est : alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet ejus effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicujus effectus divini est per quemdum modum altiorem, et inde est quod omnes formæ, quæ sunt in diversis effectibus distinctæ et divisæ ad invicem, in eo uniuntur, sicut in una virtute communi... Si autem hujusmodi intelligibiles species nostri intellectus divinam essentiam adæquarent, in assimilando ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta ratio Dei. Non autem perfecte divinam Essentiam assimilat species prædicta... et ideo, licet ejusmodi nomina, quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant, secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. — *De potent.*, q. 7, a. 5. — Voir sur ce point Platel, dans son profond livre : *Synopsis scholastica, de Deo*, c. III, *Coloniæ*. 1696.

« Si les causes théologiques ou scolastiques que le positivisme a écartées étaient effectivement exclusives des idées de lois et des phénomènes naturels, bien moins encore dans l'hypothèse où les phénomènes se suivent sans aucune raison, peut-il être question de lois *invariables*, d'ordre assuré, de *certitude scientifique* [1] ».

Envisagée à présent de ce point de vue synthétique, la nature nous apparaît comme l'ensemble de toutes les virtualités susceptibles de passer de la puissance à l'acte, en un moment quelconque de la durée, comme le point de convergence actuelle de l'intelligibilité et de la réalité. Dans leurs démarches multiples, les êtres créés restent subordonnés à l'action prédéterminante de la cause première, concourant avec eux et en eux à l'évolution de leurs puissances innées [2].

[1] *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle.* Paris, imprimerie impériale, 1868, p. 64. — Ce que Dante avait exprimé en ces beaux vers :

. . . . e questa la forma
Che l'universo a Dio fa somiglianza,
Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mare dell' essere, ciascuna
Con istinto a se dato che la porti.
(*Paradis*, I, 2.)

[2] Sicut dicit Augustinus : sicut aër illuminatur a lumine præsenti, quod si fuerit absens, continuo tenebratur; ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale *semper Deus causat in anima,* non aliud et aliud, *sed idem;* non enim est causa fieri ejus solum, sed etiam esse illius. In hoc ergo *continuo* Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causæ primæ in suam operationem procedit... Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum; manifestum est quod perceptio veritatis sibi præcipue adscribi debet, sicut operatio artificis magis adscribitur artifici quam arti. (*Op. 79 supra Boeth. de Trinitate.*) Et S. Thomas dit encore : Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quæ naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio : præter operationem enim quo Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possint suas operationes exercere, operatur etiam in

Lorsque Aristote définissait la divinité « l'Acte pur », il entendait par cette formule que Dieu est son principe, sa cause éternelle à lui-même, consciente tout à la fois de sa propre excellence et de tous les modes capables de la représenter à quelque degré au dehors. La première cause possède en soi l'illimitée béatitude. Dieu n'aurait rien créé qu'il n'en eût pas moins été l'absolue réalité, trouvant en ses attributs essentiels la plénitude de la vie, de la connaissance et de l'amour. Entre les êtres bornés et ce grand Être, infini dans chacune de ses propriétés, nul lien de coexistence nécessaire ne peut exister : la création fait certes éclater sa puissance, sa sagesse, sa bonté, mais toute sa vraie grandeur lui vient de son propre fond. Il cesserait d'être l'Absolu s'il pouvait gagner rien d'essentiel à la réalisation d'êtres différents de lui. — Son infaillible science des déterminations temporelles des créatures ne rend nullement fatales les sélections de l'homme, ainsi que l'enseigne S. Thomas après Augustin et les Pères. Dieu connaît et gouverne les causes secondes d'après leur nature, que celles-ci soient asservies à l'inflexibilité des lois cosmiques ou dirigées par l'autonomie de leur libre arbitre. Il ne connaît point les actes futurs de l'homme en vertu d'un décret despotique, mais dans leur réalité objective, coexistante

rebus opera providentiæ, omnium rerum virtutes *ad actus proprios* dirigendo et volendo (*Ibid.*).

Nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus : et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus... Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum; si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris... Et cum conjunxerimus his quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequitur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione naturæ. — *Qq. disput.*, Q. III de Potent. a. 8, ad. 3. — Dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente. S. Th. I, q. 105, a. 5, ad. 2m. — Cf. *Op. 70 Sup. Boeth. de Trinitate.*

au choix de la créature, tel que ce dernier s'exercera dans le temps, toujours présent tout entier à l'éternelle pensée [1].

Il ne faut jamais séparer le point de vue de la transcendance de Dieu de celui de son inexistence aux choses. Il reste, dès lors, à se représenter celle-ci sous la forme d'une prédétermination ou d'un concours s'adaptant à la condition native des êtres eux-mêmes. En les régissant d'après leur nature, c'est encore à sa raison infinie que la Divinité se conforme, puisqu'elle est le principe et la règle de toutes les réalités, de toute action des créatures et de toute harmonie [2].

[1] Cf. Em. Pecci, *La prédétermination physique et la science moyenne*. traduction du Dr Deshayes, Leguichaux, au Mans. 1885. — A. Dummermuth, S. *Thomas et Doctrina Præmotionis physicæ*. Parisiis, 1886, pp. 24-181.

[2] « *Ab ideis in mente divinâ existentibus fluunt omnes formæ et virtutes naturales... formæ naturales et seminales dici possunt... Sub rationibus seminalibus* comprehenduntur tam virtutes activæ, quam etiam passivæ. — Sicut a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles... species intelligibiles a divina arte emanantes. » — *De anima*, a. 20 « Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium : quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus .. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quæ est Ipsemet... Omnia igitur quæcumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi ; nam... nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur in Deum ordinantur sicut in finem. » (*Cont. Gent.* l. III, c. 17.) — Et le Docteur ajoute : « Sic (Deus) est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtinent in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit... Aliquis autem finis invenitur qui

Les principes générateurs de la connaissance, les vérités de l'entendement, et, par-dessus tout, les tendances primitives de chaque faculté humaine présentent, par conséquent, une double condition d'objectivité : la première, directe, psychologique ou expérimentale, est leur dépendance interne à l'égard de l'objet réel ou idéal qui les conditionne; la seconde, indirecte et ontologique, est leur rapport avec les intelligibles qui en sont les exemplaires dans la raison créatrice. Au début, dans la connaissance analytique des êtres et des lois qui les régissent, la condition directe d'objectivité se manifeste seule à l'esprit [1] : ce n'est que dans la régression finale que l'objectivité métaphysique s'ajoute à l'objectivité psychologique. Mais dans l'ordre de la réalité totale, elle préexiste à celle-ci comme sa cause fondamentale et suprême. Bien plus : les idées archétypes, les concepts de la pensée absolue réalisés dans les êtres créés ne sont pas en ceux-ci des éléments statiques, mais aussi des facteurs dynamiques, première source des activités essentielles déployées par les créatures. Dans toutes les énergies psychiques, l'observation nous a montré une aspiration incessante vers une vérité plus compréhensive, vers une perfection

sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit; sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit... Deus igitur est finis rerum omnium sicut aliquod ab unaquaque re suo modo obtinendum. » *Ibid.*. c. 18. — « Unumquodque in quantum participat similitudinem divinæ bonitatis, quæ est objectum voluntatis ejus, in tantum participat de similitudine divinæ voluntatis per quam res producuntur in esse et conservantur... Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in id ipsum appetitus materiæ fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiæ quo appetat formam, sicut in ultimum finem generationis. » C. 22.

[1] Nous avons entendu S. Thomas la signaler dans notre aspiration vers le bonheur, vers le bien, en réalité indistinct de Dieu, mais pas selon la teneur formelle du concept. Dans le texte qu'on appellerait classique de la Somme philosophique, le Docteur montre l'Infini dans le terme toujours plus parfait vers lequel se porte notre esprit. Ce passage-là est surtout capital. — Voir plus haut, p. 672.

plus élevée, vers une beauté plus exquise, en un mot, une tendance ininterrompue vers le progrès, vers l'idéal. Cette tendance est, par excellence, l'acte de Dieu dans l'âme.

Dans la considération synthétique des êtres et au terme de la métaphysique, ce n'est donc pas seulement dans leur rapport avec l'essence absolue, fondement transcendant des choses, et dans la tendance générale de nos facultés vers l'infini que nous trouvons les suprêmes appuis de l'objectivité de nos connaissances : à cette double base il faut ajouter le concours ininterrompu de la cause première elle-même, nous faisant goûter dans le repos que la vérité intelligible apporte à nos facultés cette satisfaction intime où se manifeste une dernière preuve de la légitimité de nos aperceptions. La vérité vivante pourrait-elle incliner notre esprit à la recherche d'une science *des choses* qui lui serait de sa nature inaccessible? Sans nous rattacher d'aucune façon au mysticisme des Alexandrins, où l'extase était l'exagération d'une vérité, nous tiendrions, au nom de la sagesse, que l'émotion esthétique enveloppant, dans leur ensemble, les preuves de la réalité de l'Infini, est la confirmation triomphante de leur portée objective et de l'existence de celui que Dante a si bien nommé la première Pensée et le premier Amour.

L'Infini est de la sorte le principe, le centre, la fin de l'ordre réel et de l'ordre idéal, dans toute leur plénitude. Il y a une métaphysique très positive dans les paroles bibliques : *Ex ipso, per ipsum, in ipso omnia* (ad Rom. XI, 36). Aristote a défini Dieu « la pensée de sa pensée », affirmant en cette formule l'aséité et l'intelligibilité souveraines. Dieu est plus que la pensée de sa pensée, et cette maxime, émanée de l'intellectualisme du Stagirite, a été complétée heureusement par le prince des scolastiques et par Augustin d'Hippone, lorsque ces maîtres ont identifié en Dieu l'intelligence et la volonté, la causalité et l'amour avec le fond même de l'existence absolue [1].

[1] « Si des choses finies, dit M. Ravaisson, interprète éloquent du sévère Aristote, où l'on conçoit une possibilité qu'une cause actuelle amène à réalisation, on s'élève, par la suppression de leurs limites, à la conception

Dans son étude savante, mais parfois systématique sur la philosophie de S. Augustin, M. Fabre rappelle les passages nombreux où ce Docteur, après S. Paul, montre dans la cause infinie le principe exemplaire, le principe coefficient, le principe de suréminence ou de contenance transcendante de toutes les activités créées par sa libre volonté. Nous avons montré le retour de la même doctrine chez S. Anselme, le plus profond métaphysicien de la première période du moyen âge. La doctrine de ces grands hommes est celle de tous les scolastiques, en particulier de S. Thomas : il serait oiseux d'ajouter qu'entre elle et le panthéisme il y a une opposition manifeste, en dépit de la ressemblance de quelques formules, d'elles-mêmes indifférentes, et malgré l'abus qu'ont fait de celles-ci certains modernes, successeurs inconscients des Alexandrins [1].

d'un être infini, on trouve que sa possibilité est celle de quelque chose que rien ne peut borner ni empêcher, et que par cela même elle implique l'existence. Ces deux propositions, qui énoncent que dans l'infini le fait et la cause, l'essence et l'existence ne font qu'un, se renferment l'une l'autre, comme des expressions abstraites équivalentes d'une seule et même idée positive, en laquelle raison et expérience se confondent. Et cette idée est celle de la nature toute active et par conséquent spirituelle de l'existence complète ou absolue ... Par la conscience que la cause première a d'elle-même, type de notre propre conscience et source primordiale de toute intelligence et de toute vie, il ne faut pas entendre que l'être infini, en se contemplant, considère par sa pensée quelque chose de différent de cette pensée même, mais que la pensée parfaite, absolue, selon la formule qui couronne la métaphysique péripatéticienne, est une pensée d'une pensée. » (*Rapport*, p. 259).

[1] Entendons le faux Denys : « En appelant les êtres à sa participation et en laissant déborder sur eux le torrent de ses bienfaits, la divinité devient chose séparable, multiple, nombreuse en ses œuvres, sans qu'elle-même se divise, perde sa simplicité, sorte de son unité. Ainsi, parce que, du sein de son unité adorable, Dieu distribue les existences et crée tous les êtres, on dit que cette sublime unité se multiplie en ces êtres divers qu'elle produit; et néanmoins, à travers la multiplicité, la production, la distinction de toutes choses, il reste identique, inaltérable, indivisible, parce qu'il est éminemment supérieur à tout; qu'il exerce sa fécondité sans fractionner sa substance, et qu'il répand ses dons sans que son

Parmi ces modernes, nul n'a repris les enseignements de ces grands hommes avec autant d'éclat que Fénelon. Citons seulement ici ce texte classique : « Dieu est tout l'être du corps, sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit, sans être borné

trésor s'appauvrisse. De même quand il communique l'unité à chaque partie et totalité, à chaque individualité et multitude, il garde essentiellement son unité immuable, non point comme partie d'un tout ni comme un tout composé de parties. Ce n'est pas ainsi, certes, qu'il est un, qu'il participe à l'unité, qu'il possède l'unité; mais il est l'unité transcendante, l'unité radicale des êtres; il est totalité indivisible, plénitude incommensurable; il crée, perfectionne et embrasse toute unité et multitude.... Le Dieu-principe et supérieur reste essentiellement seul, uni à lui-même, indivisé dans les choses divisibles, pur de tout mélange et constamment simple dans les choses multiples. » (*Des noms divins*, c. 2.) — Et S. Thomas dit à son tour : « Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliæ causæ moventes : quia ipse est dans esse rebus. Causæ autem aliæ sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia à Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quæ esse determinatur : unde et remanet, illis remotis, ut in libro de causis (prop. I.) dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum : et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturæ, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus opererur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet causæ secundæ cum suo effectu : non enim virtus alicujus creaturæ posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum : quia, ut in Libro de Causis (ibid.) dicitur, causalitas causæ secundæ firmatur per causalitatem causæ primæ. — *In 2 Sent. dist.* 1, q. I, t. X, p. 12-13. — Et inde est quia quod Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturæ, quam aliquod agens naturale. (S. Thom 1. *Sent. dist.* 12, q. 1, t. IX, p. 145). — Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulæ res proprias operationes habeant quibus producunt suos effectus. (*Ibid*... dist. 37. q. I. t. IX, p. 422). — Deus principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundæ causæ agentes. » (Id. *Cont. Gent.* l. 3, c. LXVII.

à l'esprit, et de même des autres essences possibles. Il est tellement *tout être* qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui réserve l'être dans les espèces, vous demeurerez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même... Dieu n'est pas plus *esprit* que *corps*, ni corps qu'esprit; à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre: car qui dit ces deux sortes de substances dit une différence précise de l'être, et, par conséquent, une borne qui ne peut jamais convenir à l'être universel [1]. »

Toute figure géométrique, a-t-on dit, se laisse rapporter au cercle, en y rencontrant sa délimitation propre. Ainsi chaque créature trouve dans l'Infini l'idéal transcendant de ses tendances. Dieu ne doit être appelé ni pur esprit, ni substance suprême : déterminations à la rigueur incorrectes. Dieu s'est défini l'Être simplement : je suis celui qui suis. Il est la splendeur réelle de la vie et de la beauté parfaite, l'infinie plénitude de la vérité et du bien.

L'Infini est une substance, en ce sens qu'il subsiste de soi. Comme toutes les propriétés, même les plus nobles, ne peuvent être attribuées à Dieu qu'avec une excellence transcendante, la substance ne peut désigner en lui que la nature absolue, l'essence nécessaire et souveraine, selon la remarque d'Augustin et du pseudo-Denys [2].

De la sorte, en son couronnement comme à son début,

[1] *Traité de l'existence des attributs de Dieu*, c. V.

[2] « Nous n'hésiterons plus à dire de Dieu qu'il est substance, écrit M. Vallet, en retirant à cette expression tout ce qu'elle a de défectueux dans notre langage, pour ne la prendre que dans sa signification la plus noble et la plus élevée. Sous ce rapport, Dieu seul réalise l'idéal de la substance; car il ne supporte ni accidents ni changements — ce qui est une manière imparfaite d'exister — et il subsiste en lui-même et par lui-même, ou, comme dit S. Thomas, il est l'être subsistant : *Ipsum esse subsistens*. A Dieu seul convient la définition que Spinoza a eu le tort d'étendre à toute substance : ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire, ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. » *Ethica*, 1 P., Def. 3ª. — *L. c.*

le processus philosophique a pour objet non un élément analytique, ni une notion abstraite et logique, mais une vue synthétique et générale, une réalité positive et vivante, stimulant par son action spontanée les facultés de l'action et de l'émotivité en même temps que les puissances spéculatives. La tendance vers l'idéal et l'infini, inséparée des arguments que nous avons indiqués, et prédestinée à toutes les déterminations ultérieures de la réflexion, serait l'attribut caractéristique de l'humanité dans son état de maturité. Son objet constitue le principe objectif par excellence, l'être de toutes les réalités, la raison de toutes les idées, le fondement dernier de toutes les sciences. C'est de ce terme transcendant, de ce principe synthétique que la philosophie tire sa primauté dans le cycle des connaissances. Cette tendance à l'absolu serait une démonstration à la fois populaire et efficace de l'existence de la Divinité, le sentiment de l'âme naturellement chrétienne et l'anticipation de Dieu, des Pères; le pressentiment du souverain Bien et l'élément supérieur de l'âme, de Platon et d'Aristote; le terme de l'amour, de Plotin; la conscience de Dieu présent, de S. Augustin; la prédestination de la raison à l'Infini, de S. Thomas et des Docteurs; le dessin et la marque de l'Éternel sur sa créature, de Descartes; la présence de l'Absolu dans l'âme, de Fénelon et de Bossuet; le sens du divin, de Leibnitz et de Thomassin. Elle exprime le facteur positif, réel, de ces vues, sans consacrer les errements mêlés à quelques-unes d'entre elles par les faux mystiques et les partisans de l'intuition de l'absolu [1].

En même temps, à cette synthèse dernière la raison rattacherait la formule fondamentale de l'ordre universel : l'Être infini n'a pu créer des êtres portant en eux des tendances contraires à leur attrait inné. Elle est la raison suprême de la loi de finalité, de la détermination immanente et de l'harmonie du monde. La tendance essentielle des facultés humaines, et, en particulier, de l'esprit vers l'Infini, connu par l'intermédiaire de la nature, a

[1] Cf. *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme*, p. 325.

une portée réelle et objective. Les principes de nos connaissances, dérivés de l'observation du moi et du monde, et de l'analyse des réalités finies, calques des idées divines, doivent présenter le même caractère d'objectivité [1].

A ce point culminant de nos déductions, il serait permis de condenser ces formules en une seule, dont la portée serait rendue manifeste par les considérations antérieures. Dans l'ordre de la réalité universelle, le processus idéologique se résumerait dans cet énoncé : la Raison créatrice, manifestée à l'esprit fini par la tendance primitive de ses facultés, rapprochée des inductions certaines de la raison, est le principe suprême de la valeur objective de nos connaissances, et en particulier des vérités premières et des principes intelligibles, comme elle est la cause première de toutes les réalités.

D'autre part, dès que la raison a pénétré l'essentiel rapport de dépendance essentielle et de préexistence idéale des choses finies à l'égard de la cause créatrice, chaque phénomène, chaque idée universelle, chaque loi de la nature, devient, à sa façon, un vivant témoignage de l'Infini. Alors la tendance, l'induction et l'expérience, bases de notre connaissance analogique de la divinité, reçoivent dans leur relation transcendante avec elle leur achèvement et leur physionomie supérieure et définitive, où à l'abstraction des concepts se surajoute la concrète vérité de leur idéal incréé, antérieur à toute apparition dans le cycle des phénomènes [2]. La formule célèbre où Gioberti résumait l'idéologie spéculative : l'*Être créant les existences* [3], deviendrait vraie à condition de ne pas être rattachée à l'intuition des

[1] Sed et primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi in omnibus : unde et sua veritas est omnis veritatis principium. Sic enim est rerum dispositio in veritate sicut et in esse. *Cont. Gent.*, l. I, c. 1.

[2] Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno qui est intellectus divinus solus : unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit æternum. I, q. X. a. 3, ad. 3m.

[3] *Introd. allo studio della filos.* L. I, c. 4, 5.

intelligibles en Dieu et d'être appliquée aux êtres individuels, dans leur rapport primordial avec Dieu.

En se plaçant à ce point de vue de l'exemplarisme ou de la préexistence des types intelligibles dans la Raison créatrice, on arriverait à se rendre compte de la position que prêtent à Kant, dans la discussion du problème idéologique, plusieurs de ses meilleurs interprètes modernes. « S'il est vrai que nous possédions certaines connaissances *a priori*, écrit M. J. Lachelier, la valeur objective de ces connaissances ne pourra consister, comme celle de toutes les autres, que dans leur accord avec les phénomènes : seulement, tandis que nos connaissances se règlent ordinairement sur leurs objets, il faudra, si celles dont on parle sont véritablement *a priori*, que ce soient, au contraire, les phénomènes qui se règlent sur elles. C'est précisément ainsi que l'a entendu Kant, lorsqu'il a entrepris d'établir, et non, comme on l'a cru, de détruire la valeur objective des principes de notre entendement [1]. » Toute la suite de nos études sur les thèses fondamentales de Kant nous a prouvé que, pour le célèbre critique, les principes n'ont, en définitive, qu'une portée subjective, et ne servent qu'à ordonner nos connaissances en fonction de lois régulatrices. L'objectivité, pour lui, n'existe que dans le domaine de l'aperception, de la représentation mentale. — Pourquoi Kant a-t-il tenté de reconstruire la métaphysique sur les bases de la Raison pratique si ce n'est parce que lui-même ne reconnaissait pas la valeur objective des vérités spéculatives? Ne prononçait-il point que les noumènes restent tout à fait inaccessibles à notre raison? A l'idée de la liberté, du bien, de Dieu, il n'attribuait pas une certitude absolue; il les considérait comme des postulats plutôt que comme des lois réelles. L'exégèse des néo-kantistes sur ce point fait honneur à leur subtilité, à leur finesse. Sous peine d'altérer la signification de l'œuvre du maître, nous ne pourrions, pour notre compte, y voir l'expression exacte de la doctrine de Kant. — Il reste tou-

[1] J. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*. REV. PHILOS. Mai 1885.

jours vrai que des principes innés à l'esprit, s'il pouvait en exister, présentent une physionomie subjective, à moins de leur assigner avec les choses un rapport de représentation et d'analogie qu'ils ne créent point, mais qu'ils expriment à leur manière dans la pensée.

De quelle façon, d'ailleurs, les principes de l'ordre idéal, innés à la raison, s'imposeraient-ils aux choses du dehors? C'est là une formule; rien de plus. En particulier, dans le criticisme refusant à la pensée toute échappée sur le fond des causes, comment démontrer, par voie apodictique ou autrement, cette causalité essentielle des idées à l'égard de la nature, sans revenir à *la chose en soi*, tant exorcisée par Kant? Ne serait-ce pas un retour aux idées plastiques de Platon et des Alexandrins, et cela sous prétexte de critique?

Rien d'étonnant que les premiers disciples du réformateur n'aient pas plus soupçonné cette herméneutique que Kant lui-même! A notre sens, elle est une invention posthume.

Elle renferme, cependant, une vérité capitale. Les idées ne sont pas, *a priori*, innées à l'intelligence ni aperçues par celle-ci dans la raison absolue. Encore une fois, rien n'est inné à l'esprit que l'esprit lui-même avec ses énergies et ses tendances. La pensée créée ne peut prétendre à régler, à régir les phénomènes: son évolution primitive dépend de ces phénomènes au lieu de les dominer. Elle est le calque des choses, loin d'en être le modèle. Mais par delà les pensées humaines, par delà les notions finies, s'ouvre la région des idées divines, indistinctes de Dieu lui-même, bien qu'inaccessibles à notre regard. De ces exemplaires éternels, les réalités bornées sont les images terrestres en leur succession indéfinie dans le temps et l'espace. Seulement ces intelligibles eux-mêmes impliquent, comme leur cause tanscendante, l'essence infinie; elles supposent leur objet et se règlent sur lui. Jusque dans ce domaine de l'intelligibilité transcendantale, les idées pures nous apparaissent rattachées à la réalité éternelle, comme à leur cause dernière. Dans une seule hypothèse, on tiendrait que l'esprit dicte des lois à la nature, et qu'il suffit qu'un principe soit posé dans

l'entendement pour que les phénomènes soient obligés de s'y conformer : ce serait dans le cas d'un être en lequel l'esprit est indistinct de l'essence; et en ce cas encore, cet esprit serait l'équation de l'essence et la synthèse de ses représentations fragmentaires et successives dans le cycle des perfections finies. Mais il serait contraire à toutes les inductions de l'analyse d'étendre cette vue aux esprits créés.

D'après l'un des juges les plus compétents des théories religieuses de Kant, le Dr A. Arnold, les dogmes métaphysiques où toute religion trouve ses assises, l'immortalité de l'âme, la liberté, l'existence d'une cause première, sont aux yeux de la critique de pures inconnues, des constructions de la pensée subjective ne correspondant ni à une intuition empirique ni à une intuition intelligible. L'existence de leur objet, son mode d'existence sont réfractaires à la démonstration : nous n'avons de ces conceptions qu'une connaissance problématique, en laquelle l'affirmative et la négative sont également indémontrables. On peut rapprocher ces idées des principes logiques : ce ne sont pas des principes réels.

Ces conclusions d'un très ferme et très indépendant esprit, profondément imbu des thèses kantistes, ne peuvent laisser aucun doute sur la portée essentielle de celles-ci. Au fond, elles sont d'accord avec toutes les théories nées du criticisme.

Nous savons la part de vérité et la part d'erreur propres à ces thèses. Kant et ses disciples condamnent avec justice les tentatives de certains théologiens ardents à « démontrer tous les dogmes, » ou niant de parti pris les obscurités des postulats et des antinomies. En rejetant la théodicée intempérante de Gunther et de Hermès, prétendant livrer les preuves intrinsèques des articles de la croyance, l'Église consacrait la nécessaire modestie et les limites naturelles de l'esprit humain. On accorderait aux Kantistes modernes et au Dr Arnold que la religion proprement dite n'exige pas, d'une façon universelle, la démonstration scientifique de ses fondements. Mais, à côté de la foi populaire, il y a la science dont les droits, aussi, sont sacrés. Le « traité de paix » que présente le criticisme à ces

deux puissances souveraines pouvait encore moins les satisfaire que les subtilités et les polémiques où la pensée spéculative s'attardera toujours en ces difficiles problèmes. Voudrait-on, cependant, décréter que ceux-ci prêtent à des solutions réellement contradictoires? Ce serait nous obliger de rappeler que les antinomies du maître ont paru susceptibles d'exégèses opposées. Au nom du principe de détermination, il faudrait, en tout cas, leur appliquer la loi de l'inconcevabilité des contraires.

Il est vrai : dans sa *Critique du Jugement,* Kant assigne au souverain Bien le concept, assurément fort vague, d'un objet de félicité idéale et mystique en lequel il montre « la fin de toute pensée, et l'évanouissement de l'entendement comme de tout le reste. » Il y donne pour base à l'idée de l'immortalité la possibilité de la vertu, la certitude qu'a l'homme de ses mérites et la faculté certaine de s'élever à une moralité toujours plus pure dans une vie sans terme. Ce n'est pas sous cette forme que la philosophie traditionnelle posait les preuves auxquelles elle appuyait ces doctrines. Les attaques de Kant comme celles des criticistes sont, souvent, décisives, mais elles frappent des considérations personnelles ou bien elles méconnaissent la solidarité des argumentations rationnelles et leur rapport avec les tendances natives et primordiales de l'esprit humain. Ce serait tomber, manifestement, dans une exagération énorme, que de conclure avec le Dr Arnoldt que l'homme ne peut s'élever, en ce qui concerne la science des choses, au degré même le plus bas de certitude sur l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu [1]. Mais cette conclusion d'un penseur versé à fond dans les théories criticistes paraîtrait autrement conforme à leurs théorèmes essentiels que l'assertion de certains néo-kantistes, montrant dans le maître le défenseur avisé de l'objectivité de nos connaissances. L'analyse de ses enseignements fondamentaux a pu nous en convaincre.

L'infinie excellence de la cause première compénètre tous

[1] *Ueber Kant's Idee vom höchsten Gut.*

ses attributs, ou, pour mieux parler, les perfections que lui reconnaît, dans une analyse nécessairement imparfaite, notre raison défaillante. En rigueur, notait déjà le pseudo-Denys, l'on se représenterait mieux l'inaccessible divinité par la négation de ces propriétés: celles-ci ne s'en laissent affirmer que dans une transcendance dont la notion adéquate excède l'infirmité de notre regard spirituel.

Les Docteurs ont relevé notamment ces difficultés à propos du concept de la durée de l'essence divine. S. Thomas signale, après Aristote, la différence de l'éternité d'avec le temps : la première implique dans l'être la permanence simultanée de toutes les déterminations de l'existence, l'autonomie immuable et sans modification intrinsèque[1]. C'est l'enseignement de toute

[1] « Cum in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius... Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. I, q. X, a. 1. — Æternitas vere et proprie solo in Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur. Solus autem Deus est omnino immutabilis... Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita in nobis causatur apprehensio æternitatis in quantum apprehendimus *nunc* stans. *Ib.* a. 2. — Illud quod est vere æternum non solum est ens, sed vivens... » — Et pour ce motif, le Docteur accepte la belle définition de Boèce, supérieure à celle de ses devanciers en ce qu'elle substitue le facteur dynamique au facteur statique de l'existence éternelle : *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* I, q. X, a. 1, ad. 2m. — Notons surtout les passages de Suarez : « Si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est quod Æternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo dependens et consequenter omnino immutabilis. *Metaph.* Disp. 50, sect. 3. — Æternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem actum et internam operationem talis entis. Et ideo si talis sit duratio, etsi definiatur et limitetur ad esse rei, et non extendatur ad alias perfectiones vel operationes rei, aut e converso si sit duratio operationis et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem æter-

l'école. Suarez le résume en rappelant que la durée éternelle emporte l'indépendance stable de l'être ou son aséité, et avec elle la plénitude de toutes les perfections. — Le temps, d'autre part, est regardé par tous les penseurs comme la condition des êtres sujets au changement, à l'évolution, au devenir[1]. En ceux-ci,

nitatis simpliciter habere. Est enim æternitas duratio ipsius esse per essentiam : unde sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita æternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi : et ideo de ratione illius est quod sit duratio plena et perfecta totius esse totiusque perfectionis et operationis rei æternæ. Ac proinde recte discernitur æternitas ab omni alia duratione, quæ quantumvis aut immutabilis vel indivisibilis videatur, successionem habet adjunctam... Et quod dictum est de esse, intelligendum est de scientia, amore, et de aliis propriis et internis actibus seu perfectionibus Dei. » — *Ib.* n. 10 et 12.

[1] Avec sa précision ordinaire, S. Thomas expose le problème en ces termes : « Licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem magnitudinis bicubitæ vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, et similium. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita. » I, q. VII, a. 3, ad. 2. — Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita : quia quilibet numerus est multitudo numerata per unum. *Ib.*, a. 4. — D'après l'Ém. Zigliara, c'est la probabilité des arguments qu'on peut avancer en faveur de la possibilité d'une création éternelle en général qu'aurait défendue S. Thomas, non pas précisément celle de la création de l'univers, tel qu'il subsiste actuellement. Cf. I, q. XLVI, a. 2, ad 8. Ce serait la démonstration de l'impossibilité d'une création éternelle dont le Docteur aurait nié le caractère d'absolue évidence. « Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno. » — Le principe de conciliation serait celui-ci : « Considerandum quod causa efficiens, quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum ; quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut in illuminatione. » *Ib.*, q. II, ad 1m. — Dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se puta si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum... Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causæ

le changement peut s'accompagner d'altération interne, comme dans les êtres corporels ou dans les substances simples unies à un organisme ; ou bien, le changement peut emporter simplement dans l'être la potentialité essentielle, le passage des facultés à leurs actes, comme chez les intelligences pures [1]. Mais en tout cas, entre ces modes de la durée et de l'éternité, il y a l'infini. Impossible de les comprendre sous une catégorie univoque. — Impossible aussi d'introduire en Dieu la notion du temps, à moins de reconnaître le changement dans l'essence absolue, sur ce motif que le monde se développe en elle. C'est à ce parti que s'est arrêté Krause, suivi sur ce point de ses disciples les plus éminents. Nous tenons qu'en toute cette discussion Krause se sépare des Scolastiques sur la foi de malentendus fâcheux. La thèse des Docteurs concilie toutes les données du problème.

Faut-il attribuer l'éternité à l'acte créateur ? S. Thomas ne croyait pas que la raison pût démontrer l'impossibilité générale d'une création éternelle, bien qu'il reconnût la probabilité de la doctrine contraire.

Certes, la cause éternelle a pu parfaitement déterminer les éléments matériels à exister dans le temps. Nier cette conséquence serait rattacher d'un lien nécessaire l'absolu et les êtres finis ; ce serait subordonner, en ce sens, l'opération et la nature divine aux créatures. Mais, en soi, la création éternelle n'implique aucune contradiction. Elle laisserait intacte la postériorité d'ordre des choses finies à l'égard de la cause première, et sa primauté essentielle.

quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens. *Ib.*, ad. 7m. — Nous pensons que, selon S. Thomas, une durée sans limites n'emporte pas une multitude positivement infinie. — Cf. ZIGLIARA : *Cosmologia*, l. I, c. 3, a. 2. — En tout cas, nulle part, dans ce débat, il ne mentionne la contradiction impliquée dans une succession éternelle de moments discontinus et d'êtres successifs.

[1] Le mode de durée des esprits purs, incorruptibles mais tenus de passer de la faculté à l'acte dans leurs démarches, s'appelle *ævum* dans la terminologie scolastique. I, q. X, a. 5.

Les mathématiciens modernes sont en général opposés à l'idée d'une création éternelle. — Manifestement, toute durée serait réductible aux instants ou unités de mesure qui la composent. Toute quantité se laisse ramener à une certaine somme de nombres. Or, il est de l'essence du nombre de croître indéfiniment par addition, par multiplication, par élévation à des puissances progressivement plus hautes. Donc un nombre déterminé, concret, plus grand que tout nombre possible, paraît de fait impossible [1]. Ainsi raisonnent Cauchy, Balfour Stewart, Folie.

Au surplus, la transformation de forces vives en travail moléculaire ou en chaleur entraîne, d'après les meilleurs physiciens, une destruction partielle des forces : le système entier doit donc arriver au repos relatif, dans un temps fini. Il s'ensuit que le monde, où se déploient actuellement des forces diverses et des mouvements de masse, ne peut exister depuis un temps illimité ou depuis l'éternité : il doit avoir eu un commencement. Sans cela, le mouvement, ne pouvant se continuer indéfiniment, aurait cessé déjà.

Ces arguments ont une portée sérieuse. Nous l'avons dit, d'éminents esprits y aperçoivent des difficultés. En tout cas, si le seul raisonnement ne démontrait pas que la création n'a pu être éternelle, la dépendance des éléments des choses à l'égard de la cause première sauverait le concept de la création des substances, en son aspect essentiel. Le temps serait toujours le

[1] « Ainsi, dit M. Cauchy, puisque nous pouvons affirmer qu'il n'existe en ce moment qu'un nombre fixe d'étoiles, il n'est pas moins certain que le nombre des étoiles qui ont existé, en supposant que beaucoup aient disparu, est pareillement fini. Ce que nous disons du nombre des étoiles, on doit également le dire du nombre des hommes qui ont vécu sur la terre, du nombre des révolutions de la terre dans son orbite, du nombre des états par lesquels le monde a passé depuis qu'il existe. Donc, il a existé un premier homme, il y a eu un premier instant où la terre a paru dans l'espace, où elle a commencé à tourner autour du soleil, et le monde lui-même a commencé. » *Leç. de phys. gén.* — Cf. Folie, *Lecture à l'Acad. roy.*, le 15 déc. 1873.

mode de durée propre aux êtres contingents, quel que fût d'ailleurs son point d'origine, détail déjà secondaire en ce débat [1].

Les principes fondamentaux de la théodicée spéculative que nous avons rappelés avaient déjà été consacrés, en leurs linéaments essentiels, par les deux représentants attitrés de la métaphysique hellène. Socrate s'était préoccupé surtout des preuves populaires de l'existence de Dieu et du sentiment religieux. D'après le divin philosophe, toutes les idées intelligibles, toutes les vérités universelles sont subordonnées à l'idée du Bien, *l'idée des idées*. De celle-ci, dit-il dans la *République*, les êtres suprasensibles tiennent non seulement leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence. Il affirme, en ce même endroit, que le Bien en soi n'est pas essence, à proprement parler, ou subsistance nécessaire, mais qu'il surpasse encore l'essence en dignité et en puissance. Ces maximes un peu ondoyantes, qui ont fait tant de tort à la métaphysique, s'éclaircissent dans le *Timée,* où Platon identifie l'idée du Bien avec la Divinité, et la pose comme la source de toute bonté, de toute beauté finies.

Aristote parle avec une tout autre réserve aussi de l'existence de Dieu. « Ici, dit-il dans sa *Métaphysique*, en faisant allusion aux anciens transformistes, se présente une question qu'on aurait grand tort de regarder comme facile à résoudre. Quel rapport les éléments et les principes ont-ils avec le Bien et le Beau? Ou pour préciser encore davantage la question : le bien en soi et le parfait en soi, comme nous les entendons, font-ils partie des principes? ou ne viennent-ils qu'en sous-ordre et

[1] La possibilité de la création éternelle a été défendue, après S. Augustin, par S. Thomas. I, q. 26; a. 2. — *Cont Gent.*, l. II, c. 38. — Parmi les patrons de cette opinion on citerait surtout Grégoire de Rimini, *in II Sent.* II. 1, q. 4. — Capreolus, *ibid.* q. 1. — Cajétan de Vio, in I. P. Q. 46, a. 2. — Suarez, *Métaph.* Disp. 20, sect. 6. — Vasquez, in I P. Q. 46, disp. 177. — Notons-le : ces Docteurs tenaient presque sans exception l'impossibilité de l'existence d'un nombre réellement infini. — Albert le Grand, In II, D.I, a. 6; S. Bonaventure, *ibid.* a. I, q. I; Henri de Gand, *Quodlibet.* I, q. 7., comptent parmi les principaux adversaires de cette opinion. Duns Scot est diversement interprété: *In II*, D. I, q. 4.

après eux? Cette dernière opinion est celle de quelques théologues de nos jours, qui nient que le bien et le parfait soient des principes, et qui croient que le bien et le beau n'ont apparu qu'après de bien longs progrès dans la nature des choses . . . S'ils adoptent cette doctrine, c'est afin d'éviter la sérieuse difficulté qu'on soulève lorsqu'on prétend, comme on le fait quelquefois, que c'est l'Un en soi qui est le principe . . . (L. XIV; c. 4, 2.) De toute nécessité, ce principe existe; en tant qu'il est nécessaire, *il est parfait tel qu'il existe;* et c'est à ce titre qu'il est le principe... Cette nécessité est le propre de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, de l'*absolu.* C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde et qu'est suspendue la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui, il en jouit éternellement, ce qui pour nous ne se laisse pas concevoir. La félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure. » (L. XII, c. 7; 5.)

On sait comment les Pères, et surtout S. Augustin, le véritable Docteur universel, répandirent ces doctrines dans les écoles chrétiennes. Il convient de rappeler les vues du Platon chrétien : nul enseignement n'a été plus populaire, plus fécond, plus diversement interprété aussi. Il résume toute la matière présente.

Le Docteur d'Hippone rappelle à plusieurs reprises que l'âme humaine est perfectible, variable et sujette à l'erreur [1].

[1] « (Res mundi adspectabilis) quisquis ita dilexerit, ut jactare se inter imperitos velit, et non potius quærere, unde sint vera quæ tantummodo vera esse persenserit, et inde quædam non solum vera, sed etiam incommutabilia esse comprehenderit, ac sic a specie corporum usque ad humanam mentem perveniens, cum et ipsam mutabilem invenerit, *quod nunc docta, nunc indocta sit*, constituta tamen inter incommutabilem supra se veritatem, et mutabilia infra se cætera, ad unius Dei laudem atque dilectionem convertere, *a quo cuncta esse cognoscit*, doctus videri potest, sapiens autem esse nullo modo. » (*De doct. Christ,* II, c. XXXVIII.) — Ailleurs Augustin passe en revue tous les êtres créés, et *partout il constate des degrés dans leur perfection.* Il continue ainsi : « Quod recipit majus et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilitas

L'esprit créé, dit-il, ne s'est pas fait soi-même : sa science ne peut donc lui venir de lui seul. — Comme tout l'être de l'homme, elle a sa source en Dieu [1]. Voilà le point de départ des spéculations d'Augustin sur l'essence, la vérité, la bonté, la beauté absolues. Partout il y présuppose la contingence de l'homme, dont la perfectibilité de la raison est une preuve. Or, nous trouvons en nous les axiomes, les idées du vrai, du bon, du beau, types nécessaires, despotiques de nos jugements. N'est-il pas évident que ces idées sont les lois données à notre intelligence par la raison suprême qui l'a formée ? Notre être entier a été créé par la cause suprême, il est conservé, dirigé par elle. Les principes de la sagesse sont le reflet de la raison incréée, toujours présente à notre esprit pour l'éclairer et le conduire. Par eux nous remontons jusqu'à l'inaccessible

esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis species, et ideo nec comparabilis : atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. » (*De civ. Dei*, VIII, c. VI.)

[1] « Sicut nemo a seipso *esse* potest, ita etiam nemo a se ipso *sapiens esse* potest, sed ab illo illustrante, de quo scriptum est : Omnis sapientia a Deo. » (*Enchirid. ad Laurent*, I.) — « Quicumque philosophiæ de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum ; quod ab illo nobis sit et principium naturæ, et veritas doctrinæ, et felicitas vitæ. » (*De civ. Dei*, VIII, c. IX.) « Si enim natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est, aliunde discendo percipere curaremus, et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur indigeret. Nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem, ipsum etiam, ut beatissimus, suavitatis intimæ largitorem. » (*Ibid.* XI, c. XXV.) « Nisi mutabilis esset (anima humana) non alius alio melius judicaret, melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior, melius exercitatior quam minus exercitatus, et idem ipsa anus, cum proficit, melius atque postea quam prius. Quod autem recipit majus et minus, sine dubitatione mutabile est. » (*De civ. Dei*, VIII, c. VI.)

divinité. Toutes les intelligences portent, selon leur capacité, des jugements au fond identiques sur l'ordre des phénomènes, les lois des nombres, les règles de la justice, les principes et les applications de la beauté et de l'harmonie. Or, la faculté qui juge des choses leur est manifestement supérieure. — D'autre part, notre esprit perçoit, par une abstraction spontanée, l'élément immuable, essentiel, nécessaire des phénomènes. La recherche de cette unité, par delà les contingences éphémères, est l'objet de la sagesse [1]. Augustin en conclut encore que l'esprit a reçu de la première Cause qui l'a appelé à l'être, la faculté de *remonter des types individuels jusqu'à la forme universelle, et jusqu'à l'essence des êtres, copie de l'Idée divine, d'après laquelle ils ont été créés.* — Oui, j'étais tout à fait certain, écrit-il, que, dès la création du monde, vos invisibles perfections, ô mon Dieu, sont révélées à l'intelligence par les êtres mêmes qui ont été produits et, avec eux, se révèlent votre puissance et votre divinité. Car, en cherchant en moi-même en vertu de quel principe je louais *la beauté* des corps célestes et terrestres, et quelle règle m'aidait à juger *d'une manière complète* des choses *périssables* d'ici-bas et à prononcer que telles d'entre elles *devaient être* de telle façon et non autrement ; cherchant, dis-je, à juger de ces conclusions, j'étais arrivé à trouver au-dessus de ma raison changeante l'immuable et réelle éternité de la vérité. Et ainsi, m'élevant de ce monde des corps jusqu'à l'âme qui reçoit ses impressions au moyen des sens, et de là à sa force intérieure, j'arrivai à la faculté intellective à laquelle il appartient de juger les sensations des organes corporels. Mais celle-ci même se reconnut *perfectible* : elle s'éleva à sa *notion idéale* et se dégagea de ses représentations diverses, afin d'atteindre l'*élément intelligible* qui s'y trouve mêlé... Et ainsi

[1] « Quid igitur aliud agimus, cum studemus esse sapientes, nisi quanta possumus alacritate ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodammodo colligamus, et ponamus ibi atque stabiliter infigamus, ut jam non privato suo gaudeat quod implicavit *rebus transeuntibus,* sed omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat, *id quod unum atque idem semper est?* De lib. arb. II, c. XVI.)

elle parvint jusqu'à ce degré supérieur où le regard vacille. Alors j'ai compris, Seigneur, vos invisibles attributs au moyen des choses créées, mais je n'ai pu en soutenir l'éclat [1]. — L'esprit de l'homme, dit encore le grand Docteur, observe d'abord, *au moyen des organes du corps,* les choses créées et en acquiert la connaissance selon la mesure de l'humaine faiblesse. Ensuite il recherche leurs causes et s'efforce de parvenir *à leurs raisons immuables et supérieures*, renfermées dans le Verbe de Dieu, et de cette manière il tâche de comprendre par l'intelligence les perfections cachées de la Divinité au moyen de ses créatures [2].

[1] « Eram certissimus quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quærens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive cælestium sive terrestrium, et quid mihi præsto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti : *Hoc ita debet esse, illud non ita :* hoc ergo quærens unde judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis æternitatem, supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis interiora annuntiaret, et quousque possunt bestiæ ; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quæ si quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et obduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum ut inveniret quo lumine aspergerentur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile præferendum esse mutabili ; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo præponeret. Et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quæ facta sunt, intellectu conspexi, sed aciem figere non valui. » (*Confess.*, VII, c. XVII., c. X.) — « Intravi in intima mea, intravi et vidi qualicumque oculo animæ meæ, supra eumdem oculum animæ meæ, supra mentem meam lucem Domini incommunicabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni. » (*Ibid.*)

[2] « Mens humana prius hæc quæ facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanæ modulo capit; et deinde quærit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea quæ facta sunt, intellecta conspicere. » (*De Gen. ad litter.*, IV, c. XXXII.)

— Selon Augustin, il y a donc dans l'âme un *instinct analytique* qui la porte à rechercher le type général, les lois et les rapports des êtres individuels. Plus tard, le raisonnement découvre dans ces formes la représentation des archétypes éternels. Arrivé à ce haut sommet où s'entrevoit le rapport idéal de la cause créatrice et de la nature, l'esprit mortel se sent incapable d'y pénétrer plus avant. Mais la lumière qu'il aperçoit sur ces hauteurs se découvre assez à lui pour qu'il puisse affirmer que les principes universels des êtres, leurs règle et leur harmonie sont perçus par tous les esprits, invariables, indépendants de la pensée des hommes [1]. Cette synthèse dernière constitue la règle supérieure à laquelle doit se soumettre la raison, si elle veut conduire jusqu'au bout son enquête [2].

La connaissance de cette vérité n'est le patrimoine d'aucune intelligence particulière, mais la lumière à la fois publique et secrète de toutes les raisons créées [3]. Celles-ci étant produites d'après l'idée qui leur correspond dans la suprême intelligence, il est manifeste que les lois de leurs facultés sont calquées sur ce type éternel. Envisager à ce point de vue

[1] « Judicamus hæc secundum illas interiores regulas veritatis quas communiter cernimus : de ipsis vero nullo modo quis judicat... Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostræ aliquando eam minus, aliquando plus vident, et ex eo fatentur se esse mutabiles; cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus; sed integra et incorrupta et conversos lætificet lumine et aversos puniat cæcitate. » (*De lib. arb.*, II. c. XII.)

[2] » Quid quod etiam de mentibus nostris judicamus, cum de illa (incommutabili veritate) nullo modo judicare possimus? Dicimus enim, minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhærere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec æqualis est, restat ut sit superior atque excellentior. » (*Ibid.*)

[3] « Quapropter nullo modo negaveris. esse incommutabilem veritatem hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen præsto esse ac se præbere communiter. » (*Ibid.*)

la nature de l'âme, les principes immuables de la science, des arts et des mœurs, c'est remonter jusqu'au Verbe, jusqu'à Dieu [1]. C'est porter le regard vers le livre où sont écrits les principes de l'équité, qui ne se trouvent dans notre âme que parce que la vérité les y a imprimés comme un cachet sur la cire [2]. Cette vérité n'est autre que Dieu, en qui, de qui, et par qui subsistent toutes les vérités finies, comme Il est lui-même la vie, la félicité, la bonté, la beauté et la lumière universelles. L'âme de l'homme est un reflet, une *image de la Divinité*, en ses facultés supérieures surtout, et dans sa tendance originelle vers l'immuable, l'éternel, l'absolu [3].

Or, dit encore Augustin, la lumière de la vérité, identique

[1] « Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus, secundum rationes incorporales et sempiternas : quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque in his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas judicare possemus de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit. » (*De Trin.*, XII, c. II.) — « Satis est quod istas tanquam regulas et quædam lumina virtutum et vera et incommutabilia, et sive singula, sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis, qui hæc valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides, certissimumque esse concedis... (*De lib. arb.*, II. c. X; XII).

[2] « Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit : nec in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint justitiæ, mentes vero eorum (hominum malorum) constet esse injustas. Ubinam sunt istæ regulæ scriptæ, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, non migrando sed tanquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit. » (*De Trin.*, XIV, c. XV.)

[3] « Ex qua parte conspectam (mens) consulit veritatem, imago Dei est; ex quo vero intenditur in agentia inferiora, non est imago Dei » (*de Trinit.* XII, c. VII). « Quamvis enim mens humana non sit ejus naturæ cujus est Deus : imago tamen naturæ ejus qua natura melior nulla est ibi quærenda, et invenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius ». (*Ibid.*)

à Dieu, est incessamment active dans nos esprits. La créature contingente a besoin, pour chacun de ses actes, du concours et de l'assistance de la cause première. Sans ce continuel secours, notre raison serait inerte et impuissante, à l'instar d'un œil parfaitement organisé, mais privé de lumière. Tout ce que l'homme, suivant sa capacité individuelle, peut savoir sur Dieu et les choses intelligibles, il le doit à cette influence. Quoique immatérielle et intelligente, l'âme a besoin d'être éclairée par la lumière supérieure, comme l'air, pour être lucide, a besoin de la lumière corporelle. C'est, en dernière instance, à cette clarté qu'il faut rapporter toutes les vérités que nos raisonnements atteignent. Notre raison est aussi une lumière, mais une raison illuminée, dépendante de la lumière illuminatrice : ainsi notre être tout entier dépend de Celui qui est à la fois le principe de notre existence, la force de notre esprit et la loi de notre volonté [1]. Lui seul est la lumière par soi, la Raison absolue qui n'a pas besoin d'une autre lumière, mais sans laquelle nulle autre lumière ne peut éclairer. Ç'a été l'honneur des Platoniciens, s'écrie Augustin, d'avoir compris que toute science vient de Dieu, comme toute réalité découle de sa plénitude [2].

Ainsi, selon ce prince de l'idéologie chrétienne, la connaissance, dans son stade supérieur, est le résultat, *non certes d'une*

[1] « Oculi nostri lumina dicuntur... Quæ lumina, si lumina sunt, desit lumen in cubiculo tuo clauso, pateant et luceant tibi : non utique possunt ! Quomodo ergo ista in facie quæ habemus et lumina nuncupamus, et quando sana sunt et quando patent, indigent extrinsecus adjutorio luminis : quo ablato et non illato, sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident : sic mens nostra quæ est oculus animæ nisi veritatis lumine radietur, et ab illo... nec illuminetur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam, nec ad justitiam poterit pervenire. » (*Tract. 14 in Joan.*) — « Lumen autem illuminans a se ipso lumen est, et sibi lumen est et non indiget alio lumine, ut lucere possit, sed ipso indigent cætera ut luceant. » (*Ibid*) — « (Deus) incommutabili voluntate, veritate, æternitate persistit, et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi. » (*Cont. Faust.*, XX, c. VII.)

[2] *De civ. Dei*, VIII, c. V.

vue directe de l'absolu, mais de son concours incessant avec l'intelligence contingente de l'homme. Formés par la vérité, créés à sa propre image, nous lui sommes unis immédiatement. Entre elle et notre âme, il n'y aucune créature interposée. Les Platoniciens ont cru à tort que l'âme humaine est gouvernée par des esprits inférieurs. Dieu lui-même, conservateur et règle de notre raison, est la lumière qui nous éclaire. Il est le maître qui enseigne au dedans, et sans lequel nul autre enseignement n'est complètement fécond [1]. Son immuable sagesse, indistincte de son essence infinie, préside à la connaissance [2]; l'âme est illuminée par la lumière de la raison éternelle. Cette raison est le lieu des idées, comme l'espace est le lieu des corps [3]. Sa

[1] *De Magistro*, c. XII, XIV.

[2] « Deus intelligibilis lux, in quo, a quo et per quem intelligibiliter lucent quæ intelligibiliter lucent omnia. » (*Solil.* I, c. I.) — « Aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima ut omnia vel in se vel in alio veraciter intellecta conspiciat : nam illud ipse Deus est, hæc autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quæ cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet. Inde est tamen quidquid intelligit sicut valet. (*De Gen. ad litt.* XII, c. XXXI.) — « De universis quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. » (*De Magistro*, c. XI.) — « Spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis : hæret enim veritati, nulla interposita creatura... (*De lib. arb.* III, c. 16 et 17.) Eam sic illuminat de se ipso, ut non solum illa quæ a veritate monstrantur, sed ipsam quoque proficiendo perspiciat veritatem. » (*In Ps 118, serm 18.*) — « Cum sapiens sit Deo conjunctus, ut nihil interponatur quod separet : Deus enim est veritas, nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat. » (*De Utilit. credendi*, c. XIII.)

[3] ... Cum cogitat et ratiocinatur (anima) quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquod in ratiocinando sentiat. (*De Serm. Dom. in monte*, II) — « In natura incorporali sic intelligibilia præsto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. » (*De Trin.*, XII, c. XIV.) — « Sed quemadmodum illi qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant et eo aspectu lætificantur, in quibus si forte fuerint vegetioribus sanisque et for-

lumière nous apparaît dans son entier éclat lorsque l'esprit, par delà les choses individuelles et sensibles, par delà même des lois immuables et des vérités générales, se tourne vers la Vérité par essence, où toutes les autres ont leur source et dont elles diffèrent plus encore que le ciel ne diffère de la terre [1].

Ces maximes ne seront plus oubliées des successeurs du maître d'Hippone. — La théodicée de l'École comprend deux groupes de considérants : tantôt les Docteurs démontrent l'existence de l'infini par l'investigation des phénomènes conscients, les idées, la nature, la vie de l'âme et surtout sa tendance vers l'au-delà et l'infini ; tantôt ils déduisent la nécessité d'une cause première de la contemplation des créatures corporelles et des conditions générales d'imperfection et de dépendance du monde extérieur.

Les théologiens sortis de l'école de S. Augustin, Candide, Anselme de Cantorbéry, Thierry et Remi de Chartres, Guillaume de Conches, et, à l'âge d'or de la scolastique, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, S. Bonaventure, Duns Scot,

tissimis oculis præditi, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cætera quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat : sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem *qua cuncta monstrantur*, eique tanquam inhærens, obliviscitur cætera, et in illa simul omnibus fruitur. » (*De lib. arb.*, II, c. XIII.) ...Satis diu atque adeo plane pueriliter, per quinque illos *de Musica* libros in vestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus : quam nostram nugacitatem apud benevolos homines facile fortassis excuset officiosus labor, quem non ob aliud suscipiendum putavimus, nisi ut adolescentes, vel cujuslibet ætatis homines, quos bono ingenio donavit Deus *non præpostere*, sed *quibusdam gradibus*, a sensibus carnis atque carnalibus litteris, quibus eos non hærere difficile, et *duce ratione* avellerentur, atque uni Deo et Domino rerum omnium *qui humanis mentibus nulla interposita natura præsidet*, incommutabilis veritatis amore adhærescerent. » (*De Musica*, I, c. VI.)

[1] « Adducorque ut assentiar quantum in suo genere a cælo terram tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. » (*Solil.*, l. I, c. V.) — Cf. M. Nourrisson, *Phil. de S. August.*, t, I, pp. 88-115 et t, II, pp. 291-305.

accueillirent avec une complaisance marquée le premier genre d'arguments. Toutefois ces maîtres, aussi bien que S. Thomas, associèrent avec une rare pénétration les deux procédés.

En ce sens, Alexandre de Halès écrit dans sa *Somme :* La connaissance actuelle de Dieu est double : la première qui dirige l'âme d'après sa partie supérieure et en vertu de sa ressemblance habituelle avec la vérité première. Cette ressemblance est imprimée à l'âme, en ce qu'elle atteint son premier principe, par cela même qu'elle entend qu'elle n'existe point de soi et qu'elle porte dans ses puissances supérieures une lointaine ressemblance avec sa cause : et cette manière de reconnaître Dieu pour son principe ne peut être ignorée de l'âme. L'autre connaissance s'engendre dans la partie inférieure de l'âme par la contemplation des phénomènes de l'univers et les rattache, dans leur apparition temporelle, dans leur manifeste harmonie, à la cause première, immobile, nécessaire.

Dans son Commentaire sur le *Livre des Sentences*, S. Bonaventure établit à plusieurs reprises le rapport positif de l'âme humaine avec l'Absolu qui l'a créée et lui a imprimé, dans la poursuite de l'au-delà, un indomptable et naturel essor vers cette fin dernière et incréée. La connaissance propre à l'âme raisonnable, écrit ce Docteur, est une connaissance affranchie de limites, car elle est prédestinée à connaître toute chose : aussi ne trouve-t-elle sa complète satisfaction que dans cet objet qui est le principe de tous les intelligibles et dont la science conduit en un certain point à celle de tous les autres. « Aussi, continue-t-il, nécessairement l'aspiration de l'homme dépasse toute la réalité finie... Il y a dans le fond intime de l'homme une tendance innée à s'unir à Dieu : il est dès lors évident que Dieu est sa fin [1]. »

[1] Nous réunissons ici ces textes d'une importance majeure et dans lesquels éclate l'accord des Docteurs de l'âge d'or de la scolastique sur la tendance spécifique et spontanée de l'âme humaine vers l'infini. Les enseignements de ces maîtres ne peuvent être isolés les uns des

Dans le même sens, pour le fond des choses, avec sa méthode psychologique et avec sa sagacité habituelle, S. Thomas d'Aquin a analysé la tendance native de l'âme vers l'Infini, en un passage d'étonnante profondeur que nous connaissons déjà,

autres, et leurs vues sur notre tendance vers l'Infini doivent être rattachées aux autres preuves de l'existence de ce grand Être. — Jean de la Rochelle, le maître de S. Bonaventure, pose la question : « Est quærere de objecto virtutis intellectivæ. – Et cum ipsa sit virtus immaterialis, objectum ejus erit immateriale, et hoc est intelligibile. Est autem intelligibile forma abstracta a materia et a conditionibus materiæ. Species vero, sive formæ abstractæ a materia, *quædam sunt abstractæ per naturam propriam, ut spiritualia omnia.* Quædam vero per actionem ipsius virtutis intellectivæ, idest consideratione, ut species, sive similitudines, quibus cognoscuntur corporalia. Formas abstractas a materia et a circumstantiis omnibus materiæ per naturam dicimus ut forma qua cognoscitur Deus, Angelus, vel ipsa anima, vel alia quæ sunt in ipsa sicut in subjecto, ut potentia, virtutes et scientiæ. Forma vero qua cognoscitur Deus est similitudo vel imago primæ veritatis impressæ animæ a creatione. Propter quod dicit Damascenus : omnibus cognitio existendi Deum ab initio naturaliter insita est. Imago autem impressa primæ veritatis ducit in cognitionem ipsius, cujus est imago. Forma ergo qua cognoscitur ipsa anima et Angelus, est ipsa anima rationalis, quæ, cum utitur se ut similitudine, cognoscit se et intelligit alia referendo ad se. Cum vero utitur se ut similitudine, sic utitur se, referendo ad aliud, ad cujus imitationem facta est, super se, et sic iterum cognoscit Deum per modum acquisitionis; aut utitur se ut similitudine, ad aliquid alterum referendo, ad cujus imitationem facta non est, sed quod imitatione ipsius est, et sic cognoscit Angelum ut juxta se, idest secundum proportionem et comparationem ad se. Et hoc est quod dicit Augustinus : Anima cognoscit Deum supra se, se in se, Angelum juxta se. » — Alexandre de Halès, avait dit à son tour : « Est cognitio de Deo dupliciter, cognitio actu et cognitio habitu. De Deo nobis naturaliter impressa est, quo ipsi in est naturaliter nobis habitus impressus, scilicet primæ veritatis in intellectu, quo potest conjicere ipsum esse, et non potest ipsum ignorari ab anima rationali. Cognitio vero in actu duplex est : una est cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primæ veritatis superiori parti rationis impressum : eo modo quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se : et hoc etiam modo non potest ignorare Deum in ratione sui principii. Alia est,

et que nous n'hésitons pas à signaler comme la clef de la théodicée du prince de l'École. Dans sa *Somme philosophique*, l'Ange de l'École constate l'aspiration spontanée de l'intelligence vers

cum movetur anima secundum partem inferioris rationis, quæ est ad contemplandas creaturas... (*Sum.* I, q. 3, m. 2.)

S. Bonaventure, l'immortel ami de S. Thomas, ce génie dont l'essor contemplatif ne doit pas faire oublier la puissante raison, écrit dans le même sens ces paroles souvent mal interprétées par les ontologistes et les innatistes : « Species autem innata potest esse dupliciter : aut similitudo tantum, sicut species lapidis : aut ita similitudo quod etiam sit quædam veritas in seipsa. Prima species est sicut pictura, et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summæ veritatis in anima, sicut verbi gratia animæ a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et directio quædam naturalis... Cum Augustinus dicat, quod hujusmodi habitus cognoscitur in ipsa veritate, et per similitudines quæ sunt idem quod ipse, non dicit hoc, quod non sit aliqua species in intellectu cognoscentis, sed quia anima non est pura species, sed veritas quædam ab ipsa veritate impressa. » (*Sent.* I, dist. XVII, part. I, art. I, quæst. 4, concl.) — « Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles, et per substantias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiæ cognoscentis, *quod est similitudo Dei non abstracta*, sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura. » (*Sent.* II, dis. III, part. II, art II, quæst. 2, respond. 4.) — « Quemadmodum igitur cognitio principiorum primorum, ratione illius luminis, dicitur nobis innata esse, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam ; sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod judicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. » (*In Sent.* IV, dist. XXXIX, art. I, quæst. 2, concl.) — « Unde si aliquando dicat Philosophus, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio ortum habet a sensu ; intelligendum est de illis, quæ quidem habent esse in anima per *similitudinem abstractam;* et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturæ. Et propterea valde notanter dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura, vel similitudo abstracta; et hoc est quod dicit Augustinus in libro *De civitate Dei :* inseruit nobis Deus judicatorium, ubi quid sit lucis, veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa. » (*In Sent.* IV, dist. XXXIX, part. I, art. I, quæst. 2, concl.) — « Ipsa creatura rationalis, quia de se nata est et laudare et nosse Deum, et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari

l'Infini, vers l'Idéal. Où cherche-t-il la preuve de ce phénomène? Dans le fait que toutes les fois qu'il atteint une réalité quelconque, l'esprit se porte d'instinct vers un intelligible plus

in Deum immediate. (II *Sent.*, D. 16, a. I, q. 1.) — « Nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum ad quod est creata. Hoc autem est summum bonum, quod superius est animæ et bonum infinitum... » (I *Sent.*, D. 1, a. 3, q. 2.) — Mais d'après le même Docteur, la connaissance abstractive accompagne nécessairement la connaissance supérieure : « ... Rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis æternæ, quamdiu est in statu viæ. » (*Q. anecdota.*) — C'est en parfait accord avec S. Bonaventure que S. Thomas disait : « Intellectiva virtus creaturæ es aliqua participativa similitudo Ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum. (*Sum. th.* I, q. 12, a. 2) — « Rationis lumen quo principia hujusmodi sunt nobis nota est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute istius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet... » (*De Veritate,* q. XI, a. 1.) — « In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri *sive naturale* sive gratuitum nihit aliud est quam quædam impressio veritatis primæ. » (*Ibid.* I, q. 88, a. 3, ad. 1m.) — « Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam præsentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate. . » (I *Sent.* Dist. 3, q. IV, a. 3.) — Entendons encore Duns Scot : « Intellectus cujus objectum est ens nullam repugnantiam invenit intelligendo ens infinitum, imo videtur perfectissimum intelligibile : mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio nota foret, vel patens, *circa primum objectum ejus;* cum discordia in sono et faciliter offendit auditum; si, inquam, disconveniens statim percipitur et offendit, cur nullus intellectus ab ente infinito naturaliter refugit sicut a non conveniente, sed primum objectum, destruente? Per illud potest colorari ratio Anselmi de summo cogitabili : intelligenda est descriptio ejus sic : *Deus est quo cogitato sine contradictione, majus cogitari non potest sine contradictione...* Et probatur primo de esse *quidditativo* quo in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus : ergo est in ipso ratio primi objecti intellectus, scilicet, entis et in summo. Ultra (n. b,) de esse *existentiæ* summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset

parfait. — « Or, continue le Docteur, cette originelle inclination de l'âme serait oiseuse si, en dernier ressort, il n'existait un Être véritablement parfait [1]. » La portée de cet argument est

esse, quia rationi ejus repugnat esse ab alio... Voluntas nostra potest omni finito aliquid majus appetere vel amare, sicut intellectus intelligere : et videtur inclinatio naturalis ad amandum summe bonum, infinitum; nam inde arguitur inclinatio naturalis in voluntate ad aliquid quia ex se, et sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud. » (*De primo principio,* c. IV, n. 24-25.)

[1] Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur, cujus signum est quod qualibet quantitate *finita* data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum. *Cont. Gent.*, l. I, c. 43. — Omni finito potest aliquid majus cogitari, ex quo declaratur quod intellectus noster habet quandam infinitatem respectu sui intelligibiles. *Intelligibile autem est res.* Omni autem potentiæ respondet suus actus, cum potentia ad actum dicatur. Cum igitur intelligibile sit actus et perfectio intellectus, oportet ponere aliquam rem intelligibitem infinitam. Infiniti autem principium non potest esse aliquid finitum, cum nihil agat præter se ipsum. Oportet autem esse aliquid quod præter Deum est impossibile esse. Deus igitur est infinitus. (Variante de l'autographe édité par Uccelli.) — Ce texte, de si haute philosophie, nous aide à comprendre d'autres passages, qu'il ne faut pas en isoler : . . « Dicitur quod omnia appetunt Deum, non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi in quantum habet similitudinem ipsius, et etiam nihil cognoscitur. » I sent. D. 3. — Cf. I, a. 2. *Sum. cont. Gent.* I, l. 11 : « Sic homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter eum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse *in se consideratus,* sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. » Ces textes expliqueraient cet autre passage du Docteur : « Cognoscere Deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est cognoscere simpliciter Deum, sicut cognoscens venientem non est cognoscere Petrum, licet Petrus sit veniens. » — I, q. 2, a. 2, ad. 2m. — Un péripatéticien bien connu, le P. Maurus, reproduit absolu-

d'autant plus grande, sous la plume de S. Thomas, que ce grand homme s'est toujours montré d'une rigueur impitoyable envers les considérants chers aux faux mystiques de la théodicée. D'avance il a confondu les rêveries des intuitifs, partisans d'une vue immédiate, plus ou moins claire, de l'Absolu, aussi bien que les tentatives des fidéistes et des traditionalistes demandant la démonstration des vérités morales au consentement du genre humain, à l'enseignement révélé, au bon sens ou encore au sentiment et à l'aveugle instinct des facultés. Selon le Docteur, l'homme n'a qu'une connaissance analogique de la divinité : elle est cependant exacte, malgré son inévitable imperfection. S. Thomas se base sur l'infaillibilité et la portée des aspirations psychiques pour inférer l'existence réelle de l'Infini. Cette preuve serait, dans la sphère de la spontanéité, le prodrome des démonstrations abstraites tirées de la contingence des choses finies et de la transcendance du premier Être, dont la notion logique, éternellement inadéquate, s'engendre à l'esprit grâce à l'attribution de toutes les vraies perfections suggérées par le spectacle de la création et par l'élimination de leurs défaillances et de leurs limites.

Dans un passage remarquable, Scot s'exprime sur notre connaissance de l'Infini comme S. Bonaventure et S. Thomas, pour le fond des choses : « La volonté, dit le Docteur subtil,

ment la preuve de l'existence réelle de l'Infini, tirée des tendances de l'âme, au sens où nous les avons exposées avec S. Thomas : « Quia centrum ad quod intellectus et voluntas summo impetu feruntur ut in eo quiescant, non est aliquid impossibile : si enim gravia per suum motum non quærunt centrum impossibile, multo minus intellectus et voluntas, quæ sunt potentiæ nobilissimæ quærunt centrum impossibile : sed intellectus in contemplando non quiescit in ente defectuoso, sed defectibus offensus, ad contemplationem alterius assurgit : voluntas similiter non quiescit in bonis defectuosis, sed defectuosis offensa semper quæri aliquid melius. *Ergo datur* aliquod ens carens defectu in quo quiescat intellectus contemplans et voluntas amans, eo quod nihil in ipso displiceat ac per displicentiam stimulet ad quærendum melius. » — *Quas philosophic.* T. III; 1876; p. 349.

peut désirer et aimer un bien plus grand que tous les biens limités, comme, de son côté, l'intelligence peut se le représenter. Il s'ensuit donc que la tendance à aimer le bien le plus grand ou (le Bien) infini est connaturelle à l'âme. De fait l'inclination naturelle se reconnaît au mouvement spontané et habituel de la volonté à se porter avec vivacité et satisfaction vers un objet [1]. »

Un très fin critique, M. Ollé-Laprune, interprète à sa façon la doctrine des Pères et des Docteurs illustres, lorsqu'il écrit : « Il y a en nous un sens divin qui nous révèle le monde des vérités éternelles, comme le sens intime nous révèle notre moi. » Nous savons comment il faut entendre ce *sens du divin* dont on a tant abusé, mais dont la vérité fondamentale est incontestable. La théorie que nous venons de rappeler permet de fixer le caractère vital et distinctif de notre idée de l'Infini. Elle est naturelle à l'esprit, puisqu'elle émane de sa tendance primitive vers l'Absolu vivant et personnel : elle peut être obscurcie et altérée par l'inattention, les défaillances, par une dégénérescence héréditaire du milieu social. Mais elle ne disparaît pas entièrement du champ de la conscience. En outre, cette idée de l'Infini n'est en rien une intuition de son objet, si atténuée qu'on imagine celle-ci. Dans la pensée des Docteurs, notre concept de l'Infini emprunte ses éléments aux types créés, mais c'est avec une transcendance absolue qu'il les attribue à la cause première. Ce processus dialectique et métaphysique a sa raison dans le mouvement spontané de l'imagination, de la volonté, de l'entendement vers la Beauté, la Bonté, la Vérité vivante et infinie. En cette aspiration les penseurs montrent comme une résonnance de l'activité divine dans notre âme, à laquelle la cause première est intimement présente, comme son principe, son moteur, sa cause exemplaire et sa fin dernière. Notre connaissance naturelle de l'Infini est double : l'une analytique et répondant aux procédés d'abstraction et d'analyse, dont le principe de

[1] *De primo Principio,* c. IV.

causalité est la base ; l'autre synthétique, indistincte à l'origine, et fondée sur la tendance générale de l'âme vers l'au-delà, et celle-ci est le fondement psychologique de la première. — L'idée de Dieu résulte de la contingence de l'univers et de l'esprit impliquant une cause nécessaire et du naturel essor de l'âme vers cette cause. En rigueur, elle ne peut être nommée *abstraite* qu'en vertu de son caractère analogique et indirect : l'abstraction, pour parler avec S. Bonaventure, ne pouvant porter ni sur l'Infini, dont les ontologistes seuls réclament l'intuition, ni sur les êtres finis, où l'absolue essence n'est contenue d'aucune façon. Dans l'aspiration spontanée de nos facultés vers l'au-delà ; dans l'incessante action de la première cause sur l'esprit et la volonté, on signalerait deux facteurs essentiels du procédé d'élimination des limites, perçues dans les perfections bornées des créatures et démontrant à la pensée l'existence du créateur divin. Ce processus, négatif en apparence seulement, est fondé sur la positive tendance de l'âme vers l'absolu et sur le concept de l'être nécessaire [1] : car à toute notion négative préexiste son terme, son principe positif ; et sur ce point aussi, le Docteur angélique est d'accord avec Augustin et S. Bonaventure.

En ce sens élevé et exact tout ensemble, au point de vue de la nature spéciale du concept de l'Infini, la parole d'Augustin reste d'une vérité saisissante : Dieu se montre à l'âme plus encore que celle-ci ne se le démontre. Si l'esprit humain n'a pas de

[1] « Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione, quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur : unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit verificaretur affirmative. Et ideo secundum sententiam Dionysii (c. 3 *de Divinis Nominibus*) dicendum est quod hujusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte. — *De Potent.* q. 7, a. 5. — Semper in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione quæ est quodammodo causa ejus. 1ª 2ª, q. 72, a. 6. — Affirmatio, secundum propriam rationem, prior est negatione. » *In Peri Hermen.* Lect. VIII, n. 6.

la divinité une connaissance directe et intuitive, il n'en reste pas moins vrai que toutes nos facultés reçoivent de ce grand être qui les régit, après les avoir créées à l'image de son activité souveraine, une stimulation caractéristique et immédiate, où la raison attentive reconnaît par une déduction légitime le signe assuré de l'Infini présent à toute l'âme humaine, non seulement comme son principe, mais comme son guide et comme sa fin incessamment agissante, se découvrant elle-même dans les perfections créées et les tendances de l'esprit.

Jusque chez les philosophes les moins sympathiques à la métaphysique de l'Ecole se retrouvent des échos de ces vues.

L'un des penseurs qui, à sa manière, a le plus approfondi l'idée de l'Infini, M. Vacherot, tout en se refusant à reconnaître à Dieu l'existence réelle et concrète, de crainte de borner la compréhension de l'Être sans limite, n'en proclame pas moins sa notion « la loi suprême, l'idéal absolu ».

Malgré son phénoménalisme idéaliste, M. Taine signale, célèbre, allions-nous dire, avec un enthousiasme presque lyrique, « l'axiome éternel qui se prononce au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, la formule créatrice dont le retentissement prolongé compose par ses ondulations inépuisables l'immensité de l'univers [1] ! » Nous n'avons garde d'assimiler ces paroles au dogme spiritualiste de la Raison créatrice. — Mais quel sens le grand écrivain attribue-t-il à cette métaphore qu'il n'a pu éviter et dont les monistes ont dû se sentir étonnés très fort? D'éminents critiques l'ont noté avec une sorte de stupeur : dans la doctrine de M. Taine, c'est de cette force, ou, pour rester dans l'esprit du système, de cette virtualité que procèdent la logique pure et la mathématique pure, d'une part les principes formels de contradiction et d'identité, axiomes vides, dit parfaitement M. de Broglie, qui n'auraient de valeur qu'en s'appliquant à des objets concrets, mais qui existent ici sans s'appliquer à rien ; d'autre part les théorèmes fondamentaux de la géomé-

[1] *De l'Intelligence*, t. II. Conclusion.

trie. Sans que l'on aperçoive la raison de cette transition merveilleuse, de la *quantité pure*, de l'espace et du temps, sortent la *quantité déterminée*, la matière corporelle, et enfin, la *quantité supprimée*, l'esprit prenant conscience des deux groupes précédents.

L'esprit le plus encyclopédique de l'école positiviste, Herbert Spencer, reconnaît que l'idée de l'absolu est connaturelle à l'âme humaine et qu'elle est, au premier chef, l'objet de l'invincible et primordiale tendance de nos facultés. Il ajoute que, dans la totalité, le fond de ce concept nous restera à jamais inaccessible : « Bien qu'on ne puisse *connaître* l'absolu en aucune façon et à aucun degré, dit Spencer, si l'on prend le mot connaître au sens strict, nous voyons pourtant que l'existence de l'absolu est une donnée nécessaire de la conscience; que, tant que la conscience dure, nous ne pouvons un seul instant nous débarrasser de cette donnée ; et que la croyance qui y a son fondement a une certitude supérieure à toutes les autres [1]. » Combien il est intéressant de constater, par delà les divergences des systèmes, l'hommage indirect rendu aux thèses fondamentales du spiritualisme par les chefs des doctrines les plus diverses.

Un prince de la science expérimentale, M. Pasteur, devait reprendre l'argumentation des Docteurs dans la manière concise et sobre de son école. Devant le premier aréopage des lettres, l'éloquent académicien s'exprimait en ces termes : « Je nomme positivisme tout ce qui se fait dans la société pour l'organiser suivant la méthode positive, c'est-à-dire, scientifique du monde. Je suis prêt à accepter cette définition à la condition qu'il en soit fait une application rigoureuse ; mais la grande et visible lacune du système consiste en ce que, dans la conception positive du monde, il ne tient pas compte de la plus importante des notions positives, celles de l'*Infini*. Au delà de cette voûte étoilée, qu'y a-t-il ? De nouveaux cieux étoilés. Soit ! Et au delà? L'esprit humain, poussé par une

[1] *Les premiers principes*. Trad. Cazelles, p. 164.

force invincible, ne cessera jamais de se demander : Qu'y a-t-il au delà ? Comme le point où il s'arrête n'est qu'une grandeur finie, plus grande seulement que toutes celles qui l'ont précédée, à peine commence-t-il à l'envisager que revient l'implacable question, et toujours sans qu'il puisse faire taire le cri et sa curiosité. Quand cette question s'empare de l'entendement, il n'y a qu'à se prosterner. Cette notion *positive et primordiale*, le positivisme l'écarte gratuitement, elle et toutes ses conséquences..... La notion de l'Infini, j'en vois partout dans le monde l'inévitable expression..... La conception de l'idéal n'est-elle pas la faculté, reflet de l'infini, qui, en présence de la beauté, nous porte à imaginer une beauté supérieure? » M. Pasteur, à son insu, traduisait presque littéralement S. Thomas d'Aquin avec une éloquence digne du maître et de l'interprète.

L'histoire des peuples est la confirmation positive de ces témoignages. Jusque dans les rondelles découpées sur les crânes, dans les cubitus de mammouth, dans les bois gravés des sépultures préhistoriques, des paléontologues aussi sérieux que MM. Dupont, Broca, Joly, de Quatrefages, Van Beneden, ont signalé des traces de la croyance à la destinée d'outre-tombe, à un Être supérieur, et l'obscure tendance à l'idéal, à l'art cherchant à reproduire les spectacles de la nature. — Les maîtres de l'ethnologie en montrent les indices chez les peuplades sauvages les plus abaissées, chez les Caffres, les Andamans, les habitants de la Polynésie, les Hottentots. « Je déclare, écrit M. de Quatrefages, que je ne connais pas une seule peuplade qu'on puisse, avec quelque apparence de raison, appeler athée.... Obligé, par mon enseignement même, de passer en revue toutes les races humaines, j'ai cherché l'athéisme chez les races les plus inférieures comme chez les plus élevées ; je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes... Tel est le résultat d'une enquête qu'il m'est permis d'appeler consciencieuse [1]. » C'est dans le même sens que conclut M. Joly : « Aussi loin que va l'observation,

[1] *De l'unité de l'espèce humaine*. Conclusion. — *Hommes fossiles et*

chez les Australiens, chez les Indiens de la Sonora, chez les Patagons, chez les tribus de l'Afrique équatoriale, langage, moralité, religiosité, industrie, intelligence, enfin tous les caractères de l'humanité, résident et subsistent, impérissables dans les âmes [1] ». Ces barbares incarnent leur notion de Dieu comme leurs idées de vertu, de beauté, en des symboles, en des rites révoltants à notre bon sens, à notre délicatesse. — Sous ces aberrations, quelquefois énormes, souvent monstrueuses, se découvre le fond originel de l'universelle aspiration de l'esprit humain vers l'au-delà, emblème de l'infinie activité. Il en est des pratiques ethnologiques et religieuses comme des productions littéraires: pour les juger il faut entrer, comme de vive force, dans la pensée dont elles sont la manifestation : c'est leur principe qui importe.

Il est vrai : sur ce point les voyageurs et les ethnologues se divisent. Le savant abbé de Broglie admettrait l'existence de peuplades sauvages dénuées de religion : ce sentiment a été vivement défendu par J. Lubbock.

Peut-être ce différend n'est-il qu'une équivoque. « Si l'homme, écrit M. de Broglie, avait la faculté de percevoir l'infini réel, c'est-à-dire de s'élever spontanément et par un élan de l'âme à l'idée du vrai Dieu, en présence des faits naturels, cette faculté devrait être permanente. Elle devrait se trouver à toutes les époques chez tous les peuples. Or, l'histoire proteste contre cette conclusion [2] ».

Très justement M. de Broglie se refuserait à poser l'intuition du Dieu véritable, infini, comme l'unanime attribut de l'humanité. Mais il reconnaît aux tribus les moins favorisées de la civilisation la notion confuse d'un être supérieur à la nature. C'est

hommes sauvages. Voir surtout les conclusions sur la religion des Tasmaniens, p. 343; des Maoris, p. 451; des Todas, p. 451.

[1] *L'instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence.* MÉM. COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE. Paris, p. 508. L'auteur s'appuie dans ces conclusions sur les rapports des voyageurs contemporains les plus consciencieux.

[2] *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.* Paris, Putois, 1886, p. 76.

ce que donneraient à entendre ses déclarations fort précices : « Il y a, dit-il, des peuples à peu près athées, ou n'ayant que le culte des génies, qui contemplent le soleil et les nuages sans s'élever à l'idée d'un Dieu unique ».

Ce serait s'abuser, d'ailleurs, que d'opposer l'absence de croyances religieuses et de goût esthétique, attribuée avec plus ou moins de fondement à quelques tribus barbares à l'unanimité du sentiment contraire chez le reste des hommes. En cette matière, c'est avant tout au suffrage des représentants normaux de l'espèce que se reconnaît son aspiration spontanée, dans son épanouissement total.

Malgré la réserve commandée en un pareil sujet, l'histoire comparée des religions confirmerait ces assertions de juges si compétents. Les cultes de la nature, comme le chamanisme des devins et le fétichisme, n'auraient pas débuté par la déification des puissances cosmiques : ils auraient eu pour fondement une croyance préalable et obscure à une force supérieure à l'univers, bien qu'incorporée aux éléments. Une sorte de panenthéisme grossier, calqué sur la connaissance superficielle de l'être humain, serait au fond des religions primitives. Sur cette conception rudimentaire se seraient greffées ensuite les superstitions d'une foi barbare, chaque jour plus défigurée par ses propres excès. C'est le sentiment d'Eug. Burnouf, de Waitz, de Wuttke, de Klemm, de Meadows, de Lepsius, de Carrière, de Max Muller, de Westergaad, von Neuwied, Tiele, Tylor [1].

Comme tous les instincts primordiaux, comme l'instinct du langage, en particulier, la tendance religieuse est de nature sociologique. Elle veut être avant tout jugée à ce point de vue : ses éléments individuels, dans leur diversité infinie, ne relèvent pas uniquement de la psychologie. Cette façon de l'entendre laisserait comprendre son unité générale et ses variations. « Les idées religieuses, note justement un critique, résultent

[1] Voir les preuves dans Ulrici, *Gott und der Mensch*. Leipzig. Weigel, II, p. 427. — Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, p. 35-109. — Schneider, *Naturvölker*, t. II. — Gutberlet, *Apologetik*, 1888, p. 40-120.

de l'interprétation de sentiments préexistants, et pour étudier la religion, il faut pénétrer jusqu'à ces sentiments, en écartant les représentations qui n'en sont que le symbole et l'enveloppe superficielle. Chez les peuples primitifs, et même dans les sociétés récentes, les dieux ne sont pas les protecteurs attitrés ou les ennemis de l'individu, mais de la société (tribu, clan, famille, cité). Les dieux n'ont pas été conçus comme membres de la tribu, mais ils ont formé une ou plusieurs sociétés à part situées dans des régions spéciales, les unes amies, les autres ennemies, et avec lesquelles les hommes ont entretenu des relations d'un caractère international. Outre que cette hypothèse est plus conforme aux faits, elle permet de comprendre pourquoi la physique superstitieuse de ces religions est obligatoire, tandis que celle des savants ne l'est pas. C'est qu'en effet, tout ce qui intéresse la collectivité devient vite une loi impérative [1].» — Mais sous l'écorce de ces mythes se cache la tendance des groupes sociaux et de l'humanité entière vers la cause puissante de l'univers dont ils se sentent dépendre. De ce culte purement naturel, on dirait avec Mauldsey qu'il « n'y a pas plusieurs religions, mais une seule qui diffère par ses degrés de développement, selon le degré inférieur ou supérieur du type de la société. » Il serait contraire à toute critique circonscrite dans les limites de l'observation de l'appeler, avec M. Guyau, « une induction scientifique mal menée ». Le hardi mais systématique moraliste était bien plus dans l'esprit de la philosophie positive lorsqu'il montrait la base de l'instinct religieux dans « le côté idéal et la partie de nous-mêmes qui aspire au supérieur et au divin [2] ». — La portée objective de cette aspiration ne peut être mise en doute, dans ses radicaux irréductibles et primordiaux.

Ce sentiment lui-même a passé par les phases d'une évolution progressive, et chaque progrès de la civilisation, de la science,

[1] Travers Smith, *Man's knowledge of man and of God.* London, Mac Millan, 1886.

[2] *L'irréligion de l'avenir.* Paris. — Cf. von Hartmann, *Relig. Bewusstsein der Menschen,* p. 257.

de l'art, lui apporte une perfection nouvelle. Animisme fétichiste ou naturisme cosmologique, panthéisme plus ou moins grossier, mythologie anthropomorphique, ce seraient là les formes rudimentaires de l'émotivité religieuse. Mais, sous chacune d'elles, la critique retrouverait le concept enveloppé d'une puissance supérieure. La notion d'une force immatérielle n'aurait été affirmée de cette puissance que d'une façon indistincte, dans les groupes de condition inférieure : elle aurait été représentée très vaguement dans l'idée confuse du principe psychique de l'homme lui-même, doué de liberté et de raison. Entre ces limites, les mythes figurant l'Être suprême par des symboles corporels ne lui refuseraient pas pourtant l'intelligence et la volonté, ces attributs fondamentaux de l'esprit. Les cultes primitifs et sauvages auraient constitué un panthéisme obscur, mais très différent du matérialisme, et opposé, en réalité, à cette conception. D'après les plus sobres critiques, les religions primitives elles-mêmes auraient prêté à toutes les forces de l'univers, à tous les objets du culte, une âme, des sentiments et des actions copiées sur le patron de l'humanité, mais d'une énergie à part, malgré leurs attributions bizarres ou absurdes. On a trop méconnu parfois cette remarque d'un arbitre très autorisé du présent débat, M. Vernes : l'antropomorphisme vitupérable consisterait à prêter à la Divinité les imperfections de la créature, non à affirmer entre elle et les êtres finis, entre elle et l'homme surtout, des analogies réelles.

Chacun des êtres présents à l'éternelle pensée fait partie intégrante de l'organisme universel, et apporte à l'œuvre d'ensemble son contingent de variété dans l'harmonie générale des mondes, selon la perfection progressive de ses attributs. L'homme, ou pour mieux parler, l'humanité occupe le sommet des hiérarchies terrestres par son intelligence et sa volonté libre, par sa tendance vers l'idéal et son commerce intime avec l'Infini vivant, avec l'absolue personnalité dont seul il dégage la notion de ses aspirations psychiques, du spectacle de l'univers, des inductions de sa raison et du témoignage unanime des générations, dans leurs représentants d'élite.

L'univers entier est, à l'égard de la cause première, dans des rapports de dépendance, de détermination, de représentation idéale. Mais seule, sur la terre, l'humanité reconnaît ces rapports, fondements et suprêmes lois de ses énergies, de ses devoirs, de ses droits, dans leur expression positive et leur concrète réalité. Dans sa sphère pratique, cette reconnaissance constitue la religion naturelle, dont l'expression par excellence est le mysticisme, dans le sens élevé de ce mot si souvent travesti par le fanatisme et l'incrédulité.

Les notions de la destinée humaine, de l'existence de la cause première et des rapports de l'humanité avec elle présentent, de la sorte, une objectivité que, dans une juste mesure, l'esprit humain a la faculté de constater, avec une certitude incontestée. Dans l'ordonnance discrète que lui impose la méthode scientifique, en ces matières délicates, notre connaissance synthétique des choses est aussi objective que leur science analytique.

La fin générale et toutes les fins particulières que poursuit la volonté humaine, les devoirs et les droits sociaux dérivent de la nature concrète de l'homme, envisagée dans son existence actuelle, dans son origine, dans ses causes et sa destination dernière. Elles sont la consécration et le corollaire de la loi de détermination immanente et d'ordre essentiel. C'est pour cette raison que l'École péripatéticienne n'a jamais séparé la morale et le droit positif. Celui-ci n'est que la codification des devoirs moraux, réalisée par le législateur compétent, selon les circonstances et les milieux sociaux où se passe la vie humaine. En réalité, la Morale et le Droit se répondent et s'allient, comme s'allient le Bien et sa sanction juridique et sociale. La loi morale pénètre aux profondeurs intimes de la conscience, tandis que le droit, dans son acception ordinaire, règle les actes externes de l'individu et des communautés, et empêche que les particuliers ne portent atteinte à l'ordre général et aux droits d'autrui [1].

[1] Voir, avec quelques réserves, les attributions de la Loi chez F. Bastiat : *La Loi*, Paris, Guillaumin, 1850. « Qu'est-ce que la Loi ? que doit-elle

Avec des nuances diverses, les principes essentiels du droit naturel se révèlent comme d'eux-mêmes à l'esprit; ils sont immuables comme la nature de l'homme, dans leurs pres-

être? quel est son domaine? quelles sont ses limites? où s'arrêtent, par suite, les attributions du Législateur?

« Je n'hésite pas à répondre : *La loi c'est la force commune organisée pour faire obstacle à l'Injustice* — et pour abréger, LA LOI C'EST LA JUSTICE. Il n'est pas vrai que le Législateur ait sur nos personnes et nos propriétés une puissance absolue, puisqu'elles préexistent et que son œuvre est de les entourer de garanties. Il n'est pas vrai que la Loi ait pour mission de régir nos consciences, nos idées, nos volontés, notre instruction, nos sentiments, nos travaux, nos échanges, nos dons, nos jouissances Sa mission est d'empêcher qu'en aucune de ces matières le droit de l'un n'usurpe le droit de l'autre. La Loi, parce qu'elle a pour sanction nécessaire la Force, ne peut avoir pour domaine légitime que le légitime domaine de la force, à savoir : la Justice. Et comme chaque individu n'a le droit de recourir à la force que dans le cas de légitime défense, la force collective, qui n'est que la réunion des forces individuelles, ne saurait être rationnellement appliquée à une autre fin.

La Loi c'est donc uniquement l'organisation du droit individuel préexistant de légitime défense. La Loi, c'est la Justice. Il est si faux qu'elle puisse opprimer les personnes ou spolier les propriétés, même dans un but philanthropique, que sa mission est de les protéger. Et qu'on ne dise pas qu'elle peut au moins être philanthropique, pourvu qu'elle s'abstienne de toute oppression, de toute spoliation ; cela est contradictoire. La Loi ne peut pas ne pas agir sur nos personnes ou nos biens; si elle ne les garantit, elle les viole par cela seul qu'elle agit, par cela seul qu'elle est. La Loi, c'est la Justice. Voilà qui est clair, simple, parfaitement défini et délimité, accessible à toute intelligence, visible à tout œil, car la justice est une quantité donnée, immuable, inaltérable, qui n'admet ni *plus* ni *moins*. Sortez de là, faites la Loi religieuse, fraternitaire, égalitaire, philanthropique, industrielle, littéraire, artistique, aussitôt vous êtes dans l'infini, dans l'incertain, dans l'inconnu, dans l'utopie imposée, ou, qui pis est, dans la multitude des utopies se combattant pour s'emparer de la Loi et s'imposer; car la fraternité, la philanthropie n'ont pas comme la justice des limites fixes. Où vous arrêterez-vous? Où s'arrêtera la Loi? Jetez les yeux sur le globe. Quels sont les peuples les plus heureux, les plus moraux, les plus paisibles? Ceux où la Loi intervient le moins dans l'activité privée; où le gouvernement se fait le moins sentir; où l'individualité a le plus de ressort et l'opinion publique le plus d'influence;

criptions définitives, et subordonnés toujours à l'honneur de Dieu, au bien de la société. Seuls, les principes secondaires peuvent tomber sous l'ignorance invincible de la conscience, et souffrent dispense et exception, en des circonstances graves[1].

La morale a pour but la réalisation intelligente et libre de la destinée humaine; elle a pour fin immédiate le règne volontaire de l'ordre éthique par la *vertu* ou par le respect des *préceptes* et l'accomplissement des devoirs de l'homme envers Dieu, envers ses semblables et envers lui-même. L'observation des vertus surérogatoires, des *conseils*, constitue le couronnement de la perfection spirituelle. D'elle-même, cependant, elle se distingue du devoir strict : en ce sens, le domaine du Bien est plus étendu que celui du Devoir et du Droit absolus, malgré l'illusion généreuse de quelques grands esprits sur ce point.

La fin dernière de l'observation de la justice est la félicité ou le bonheur dans toute la mesure accessible aux divers individus, et selon l'ordre exigé par la nature de l'homme et reconnu par la raison. L'expansion harmonique de toutes les facultés du corps et de l'âme est la forme concrète de la félicité. Mais ce développement lui-même a un terme dernier, irréductible. Nous savons quelle est la fin de la tendance essentielle de nos

où les rouages administratifs sont les moins nombreux et les moins compliqués; les impôts les moins lourds et les moins inégaux; les mécontentements populaires les moins excités et les moins justifiables; où la responsabilité des individus et des classes est la plus agissante, et où, par suite, si les mœurs ne sont pas parfaites, elles tendent invinciblement à se rectifier; où les transactions, les conventions, les associations sont le moins entravées; où le travail, les capitaux, la population subissent les moindres déplacements artificiels, où l'humanité obéit le plus à sa propre pente, où la pensée de Dieu prévaut le plus sur les inventions des hommes; ceux en un mot qui approchent le plus de cette solution : Dans les limites du droit, tout par la libre et perfectible spontanéité de l'homme; rien par la Loi ou la force que la Justice universelle. »

[1] Voir mon Essai sur le *Droit domestique et le mariage*, Paris, Palmé, 1880, 1re partie.

énergies supérieures : c'est le Bien, en général, l'idéal, ou pour nommer l'Être en lequel ces prédicats se réalisent en leur unité vivante, l'Infini, Dieu lui-même. Cette fin suprême, nous n'en avons point l'intuition. Nous l'appréhendons d'une manière confuse au début comme l'absolue perfection, supérieure à toutes les réalités bornées, en son excellence sans limites. Toutes les activités de l'âme se portent à ce Bien unique, implicitement poursuivi dans nos démarches particulières[1]. Or, la possession de l'Infini nous est assimilée avant tout par l'intelligence, proposant à la volonté son terme propre et lui inspirant l'attrait souverain pour son objet[2]. L'intelligence est

[1] Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum : alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. — 1ª 2ª, q. 2, a. 8. — Cf. *Cont. Gent*, III, 25. — « Unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquomodo Deum. » (*Sum. cont. Gent.*, l. II, c. 25.) — « Cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus quæ solum Deus est... Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quæ est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quæ naturale desiderum quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis ipsa Dei cognitio. » (*Ibid.*, l. c.) — « *Impossibile est naturale desiderium esse inane.* Natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturæ, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis : non autem in hac vita... Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. » (*Ibid.*, l. III, c. 49.)

[2] S. Thomas, conformément au principe d'Aristote, met la félicité essentielle dans l'acte cognitif. (S. Th. 1ª 2ª, q. 3. — *Cont. Gent.* III, 26.) — Duns Scot l'attribue à la jouissance de la volonté. (Dist. 49, q. 24.) — S. Bonaventure la place dans l'acte commun des deux facultés. (In IV sent. Dist. 49, q. 5.) — Nous croyons que ces opinions ne s'excluent pas. Celle de S. Bonaventure nous semble la plus scientifique.

ainsi le médiateur par excellence de l'activité humaine dans l'accomplissement de sa destinée, mais la volonté et les facultés émotionnelles trouvent dans la possession de l'Infini leur complet repos; et à ce titre, elles participent essentiellement à la réalisation de la fin dernière par les œuvres de justice [1]. Tout acte humain est moral ou vertueux par sa subordination à la fin dernière, et son excellence se mesure à son rapport avec ce terme suprême, selon la nature concrète et individuelle de l'agent. La moralité intrinsèque des actions dépend encore une fois de la loi de *détermination* ou d'*ordre immanent* de l'espèce humaine, considérée surtout au point de vue de la volonté et de la vie pratique.

Le principe de détermination ou d'ordre immanent, dont les inclinations primordiales de l'espèce sont l'expression immédiate, établit la dépendance de la volonté humaine à l'égard de la cause première, de l'Être infini et créateur, considéré comme législateur et juge suprême, comme auteur de la société et règle de la loi naturelle. Celle-ci est aussi infaillible que la raison absolue, aussi nécessaire que l'appropriation des actes humains à leur fin. Comme le note un moraliste péripatéticien, « on peut dire que la nature humaine est à elle-même sa loi, qu'elle porte en elle l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal, dans ce sens que c'est l'impulsion naturelle de l'âme vers son bien complet qui entraîne pour la volonté éclairée par les arrêts pratiques de la raison la nécessité morale de vouloir le bien honnête et, en dernière analyse, le bien suprême qui, seul, réalise le bien complet [2]. » Il serait oiseux de rappeler que tout ce raisonne-

[1] « L'idée du devoir, dit parfaitement M. Mercier, est indissolublement liée à celle de loi : qu'est-ce que cette loi? C'est l'inclination qui dirige l'homme dans le sens de sa fin; et comme cette inclination est en harmonie avec la constitution du sujet auquel elle est inhérente, elle consiste dans certains jugements *spontanés* de la raison et dans la motion qui en résulte pour la volonté vers le bien que ces jugements déterminent. » (*Morale*, p. 169.) — Cf. S. Th., 1ª 2ae, q. 62, a. 3; q. 90, a. 1, ad 2.

[2] MERCIER, *l. c.* — Les lois morales, dans leurs principes généraux et

ment s'appuie d'une manière implicite sur la loi de l'infaillibilité des tendances primitives des êtres où nous avons montré la base de toute la psychologie d'Aristote, de S. Thomas et de tous les grands chefs d'école.

Ces vues établiraient du même coup que l'idée de Dieu est le couronnement de la notion du Bien, du Devoir et du Droit. C'est pour avoir écarté ce considérant suprême de leurs constructions éthiques que les rationalistes contemporains avouent eux-mêmes, avec une mélancolie éloquente, la fragilité, ou du moins les obscurités de leurs démonstrations. Tout système

particuliers, participent avant tout de l'objectivité des faits empiriques où se manifeste l'ordre éthique, comme la satisfaction du devoir accompli, le repentir, le remords, l'aspiration à la perfection, le sentiment du respect de soi et du respect d'autrui, la sympathie et l'honneur. Les concepts du devoir et du droit, avec leurs déterminations particulières dans l'individu, la famille et la société; les devoirs envers soi-même au point de vue de l'intelligence, de la volonté et du sentiment; les relations de l'homme avec les créatures inférieures; ses devoirs à l'égard de la Cause première; les règles des actions morales, en leur complexité infinie; les principes constitutifs de la loi naturelle et de la loi positive, avec leur sanction spéciale; le mérite et le démérite ; les conséquences de ces vérités en ce qui touche la liberté individuelle dans ses rapports avec la liberté d'autrui, et le droit de jouir de l'existence, l'autorité de la famille et celle de l'État, les attributions des confessions religieuses, les franchises et les obligations politiques, le droit des gens dans l'état de guerre et dans l'état de paix ; les normes régissant la propriété, le travail, le capital, le crédit, les transactions commerciales, la circulation des richesses, le salaire, les bénéfices et la rente, l'intervention de l'État dans les affaires, la consommation, la dette publique, les emprunts, les impôts : tous ces vastes et graves sujets d'enquête empruntent leur portée objective aux phénomènes et aux vérités générales dont nous avons rappelé les fondements et la portée, et par-dessus tout à la notion de liberté, de la détermination et de l'ordre immanent et universel. L'examen de leurs détails appartient aux disciplines pratiques qui s'occupent de l'étude de la volonté humaine et des conditions de la vie sociale. Avec M. Le Play, nous concluons que le large cycle des questions économiques et politiques, aussi bien que celui des problèmes moraux, ne peut être traité dans toute son objectivité et dans sa portée réelle, qu'à condition d'être rattaché à l'idée de Dieu.

complet, scientifique, de morale, aboutit à l'Infini. « Dieu est la substance du Bien », a dit magnifiquement M. J. Simon, si rapproché de nous sur la présente question. Dans un sens exact, la vertu peut s'appeler l'imitation humaine de la sainteté divine, avec les conditions de perfectionnement progressif, de recherche de la félicité et de dépendance reconnue qu'entraîne la contingence natale de notre être.

D'autre part, cependant, il est possible de trouver une sanction partielle du Devoir et du Bien dans les considérants dérivés de la nature de l'homme et de la société et envisagés dans leur subordination hiérarchique. Comme le problème de la vérité, la question de la bonté morale peut, à la rigueur, être traitée au point de vue de ses facteurs immédiats, à part de son rapport ultime avec la cause dernière. Mais cette aperception mutilée et fragmentaire de la conscience éthique appellerait d'elle-même son complément. La morale indépendante, isolée du concept du Dieu créateur, législateur et juge, manquera toujours du principe *supérieur* de l'inviolabilité du droit et de l'autorité préceptive et sanctificatrice du devoir [1].

Le principe célèbre de Kant : « Agis de façon à ce que ton action puisse servir de règle à tous les autres hommes » est la consécration la plus manifeste du principe de détermination et d'ordre immanent. Il érige celui-ci en loi organique et sanctionne l'objectivité des fins. C'est à propos des actes et des maximes pratiques destinées à ressusciter les vérités pulvérisées par le bélier du criticisme, que le maître reconnaît ces vues, rejetées d'abord dans le domaine des règles subjectives ! Aux yeux de quiconque sait l'entendre, c'est le plus éclatant hommage rendu à leur portée réelle.

La perfection bornée des êtres créés et de la volonté humaine rend compte par elle-même de l'existence du mal physique, de l'erreur et du mal moral dans l'univers. La cause du mal phy-

[1] Cf. la solide étude de M. A. DUPONT, *Les principes du Droit*. REV. DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES. Février, 1876.

sique est un bien réel : la naturelle suprématie des énergies plus élevées à l'égard des forces inférieures. — Portant en soi le dualisme du corps et de l'esprit, des sens et de la raison, l'homme doit à lui-même, à ses frères et à Dieu de sanctionner la loi souveraine de l'ordre en subordonnant les facultés sensibles aux puissances supérieures. Mais la volonté n'observe pas toujours cette obligation fondamentale : loin d'agir de façon à incarner dans ses actes une maxime de conduite universelle, sous l'inspiration du devoir, elle refuse l'attention aux conseils de la raison et donne trop souvent sa préférence aux mobiles vulgaires, à l'immédiate satisfaction des passions. En ce cas encore, un avantage apparent dirige l'action : la cause du mal reste toujours quelque bien, auquel le désordre est mêlé.

La religion et la vraie liberté, sous l'empire de la raison, seraient le remède du mal physique et du mal moral. Si les hommes voulaient opposer sincèrement toute la science, le génie, la richesse, le pouvoir, les inépuisables ressources de la nature aux forces aveugles, les catastrophes physiques et les despotismes de toute sorte seraient, dans une mesure sans trêve croissante, entravés ou prévenus.

La science et surtout l'art et la religion sont les sources de la civilisation et les grandes forces régénératrices du monde. Dans la menace perpétuelle des éléments, dans la mêlée toujours renaissante des folies et des crimes, au sein des théories contraires de la philosophie elle-même, rien n'égale, pour rapprocher les hommes divisés, le dévouement sincère aux intérêts moraux et civils du peuple, l'amour des malheureux et des petits, si souvent victimes d'iniquités séculaires et d'exploitations éhontées dans tous les domaines de la vie humaine, le culte élevé de la Divinité et la pureté intérieure, principe de ces sentiments entre tous sacrés. La religion « en esprit et en vérité » demeure avec le désintéressement et la charité l'antidote puissant des malheurs de l'existence.

A son tour, l'art en serait le consolateur puissant.

Aussi pur dans son essence que la vertu, plus personnel et moins exclusif que la science et la philosophie si longtemps

vinculées par la routine et le formalisme, l'art fait une part plus grande à la spontanéité, à l'inspiration créatrice. Sous ce rapport, il revendique une place prépondérante jusque dans la pratique du bien et jusque dans la construction des systèmes. La vertu et la science sont tributaires de l'esthétique. Celle-ci ouvre à l'énergie virile les horizons sans bornes du progrès; elle communique aux œuvres de l'homme le charme sans rival de cette beauté que Platon et Aristote lui-même ne séparaient point du vrai et du bon. Aux malheurs de la destinée, aux bassesses et aux triomphes de la sottise et de la méchanceté, elle oppose la sérénité de la conscience et la vivante communion avec l'Infini, la grâce purifiante et pacificatrice des émotions artistiques, et cette poésie secrète de la nature, reflet des éternelles lois.

Ainsi, autant que le comporte la destinée, se résoudrait, par la religion, la liberté et l'esthétique, le problème du mal dans la conciliation progressive du bien avec la félicité. Cette réconciliation n'est pas une abdication ni un morcellement des énergies humaines : c'en est la consécration[1].

Le quiétisme hindou, le suicide des anciens Stoïciens et des pessimistes modernes, le concile des raffinés, où certains initiés, conscients de la duperie tragique des destins, méditent de condamner à mort dans leur personne l'illusion et la douleur, ce sont là autant de conceptions de fantaisie, antithèses de

[1] Cf. A. LAUGEL. *Les Problèmes*, Germer-Baillière, 1879. — *Destinée humaine :* « Il y a une injustice apparente dans les affaires humaines qui fait d'innocentes victimes et écrase les individus; mais, dans le train général du monde, on sent une force secrète qui asservit graduellement la force à la vérité, et, après de longues contestations, lui livre la puissance. La pauvreté, l'obscurité, la souffrance physique, ne sont point les plus grands des maux, pour les nations non plus que pour les individus. La vraie honte, c'est d'être infidèle à soi-même, de ne point tenir sa conduite au niveau de son idéal; le vrai malheur, c'est l'obscurcissement graduel des lumières de la vie cachée, la paralysie de la conscience, l'aveuglement de la raison, la mort de l'âme. »

la froide réalité. Éternellement, l'humanité sera la proie des oppresseurs habiles, et les plus nobles des mortels resteront leurs victimes de choix. Mais, éternellement aussi, dans les bornes du droit, l'humanité voudra vivre et jouir, fût-ce au prix des angoisses dont se sont plaintes toutes les générations. Le pessimisme est contraire à la nature.

Le gouvernement de la Providence éclate de sa vraie lumière, lorsqu'on envisage la destinée immortelle de la créature intelligente. Avant tout, celle-ci est la conséquence directe de sa spiritualité et de sa liberté. Substance spirituelle, l'âme possède, à ce titre, une énergie propre : les fonctions organiques en sont les instruments dans la condition actuelle, mais elle n'en reste pas moins supérieure à ceux-ci. Irréductible aux combinaisons des forces matérielles, l'âme présente à l'esprit le concept d'une activité indivisible et subsistante, capable de poursuivre ses opérations après la dissolution du corps. Dans leur fonds essentiel, la matière et les forces qui l'animent sont regardées comme indestructibles. L'immortalité sera bien plus encore l'attribut de la substance incorporelle. La puissance s'élevant de son propre mouvement vers les vérités incorruptibles, extra-temporelles, vers l'idéal infini, ne peut elle-même être tributaire de la corruption et du temps.

Avec cela, la vertu et le vice n'ont point leur véritable sanction ici-bas. La notion de la destinée morale emporte l'existence d'une vie à venir. Mais ces considérants d'ordre éthique tirent leur valeur définitive de l'existence de Dieu, juge de sainteté, de justice, d'amour sans bornes. Le règne du bien serait anéanti en fait, si la destinée d'outre-tombe ne vengeait l'homme vertueux de l'iniquité et de la tyrannie tant de fois triomphantes sur la terre. Cette destinée elle-même serait précaire, si elle laissait à l'âme pure la menace d'un terme fatal. Conclusion d'autant plus certaine que l'homme porte, au plus profond de ses entrailles, le vœu de ne périr jamais, et que la tendance primordiale de l'esprit, justifiée par la réflexion, va d'elle-même à la durée et à la perfectibilité illimitée dans

l'expansion de ses facultés. La doctrine de l'immortalité est la consécration dernière de la loi de détermination dans l'ordre physique et dans l'ordre moral [1]. Elle est la conséquence de

[1] Le développement de la question présente appartient aux théologiens. Voir notre *Apologétique fondamentale*, 10e édit., ch. XIII, no 54. — GUTBERLET, *Apologetik*, I, p. 97. Il serait superflu de relever la circonspection avec laquelle la spéculation doit aborder la nature de l'autre vie et les conditions de l'existence d'outre-tombe. On sait la liberté laissée sur ces points par la religion chrétienne. Voir E. MÉRIC, *L'autre vie*. Paris, Palmé.

Il est intéressant d'entendre, sur les preuves philosophiques de l'immortalité, un penseur, trop peu connu, du siècle d'or de la scolastique, Jean de la Rochelle, dont le traité de l'*Ame* a mérité les éloges du sévère et savant M. Hauréau. Voici quelques considérants du maitre d'Alexandre de Halès et de S. Bonaventure : « Si divina justitia est, retribuit tam bonis quam malis secundum merita, scilicet bonis præmia, malis pœnas. Sed hoc non fit semper in hac vita. Si ergo divina justitia est, bonis et malis fiet retributio post hanc vitam ; manent igitur animæ tam bonorum quam malorum post hanc vitam, cum divina justitia sit. Si mali reportant commodum de malitia sua, boni incommodum de justitia; non est ergo æquitas divina et providentia ; quod falsissimum est. Relinquitur ergo bonos et malos vivere post hanc vitam. — Omne quod destruitur, aut destruitur divisione formæ a materia, aut divisione partium integralium, aut destructione subjecti, aut absentia causæ. Verbi gratia, divisione formæ a materia destruitur res duobus modis. Aut divisione formæ, quæ est separabilis, ut in homine, cum anima dividitur a corpore, quæ divisio dicitur mors; vel quæ est inseparabilis, hoc est quæ non manet separata, ut cum extinguitur ignis. Et hæc divisio proprie vocatur corruptio, et hæc destructio est ex forma destructa. Divisione partium integralium fit destructio, ut, cum ligna et lapides destruuntur, destruitur domus. Destructione vero substantiæ, sicut destructo pariete, destruitur pictura quæ erat in ea, et longitudo et quantitas, vel sicut destructo subjecto, destruitur accidens, quod est in eo. Absentia vero causæ fit destructio, sicut subtracto sole, subtrahitur dies. Primo modo non est destructibilis ipsa anima rationalis, quia cum sit immaterialis, non est possibile in ea divisio formæ a materia; quod supra probatum est. Si vero dicatur, quod est ex materia et forma, adhuc ostenditur, quod forma illius non est defectibilis, quia non habet contrarium. Si enim haberet contrarium, intellectus non esset receptibilis illius, nec similitudinis illius; « nec si non esset receptivus illius aut similitudinis illius, » non posset intelligere illum. Cum ergo potens sit intelligere omnia non habet contrarium. Omnis virtus, quæ non habet finem in

la nature de l'âme et de l'essence de Dieu. La portée objective de cette thèse ressort avec une certitude complète des rapports de ces deux êtres.

virtute sua, non habet finem in tempore; sed virtus intellectiva non habet finem in operatione; non enim determinatur ad intelligenda tot quando adhuc plura posset, nec toties quando adhuc pluries; ergo ipsa est infinita virtute; multo ergo fortius duratione; ergo est immortalis. Omnis potentia nata cognoscere incorporalia, est incorruptibilis; proportionalia enim sunt cognoscitivum et cognoscibile, quo scilicet naturaliter est cognoscibile, quia cognitione objectorum cognoscitur conditio potentiæ, et ex conditione potentiæ conditio substantiæ. Cum ergo objectum præcipuum virtutis intellectivæ sit veritas, quæ quidem incorruptibilis est; ergo et virtus intellectiva incorruptibilis est; ergo et ipsa substantia. Item, si naturalis est applicatio intellectus ad incorruptibilia et spiritualia; ergo non est contra naturam intellectivæ substantiæ separatio a corpore. Item, ostenditur idem per comparationem ad finem sic. Omne quod naturaliter movetur, non est naturali potentia prohibitum a fine ad quem movetur, quia nullus motus naturæ naturaliter frustra est; sed anima rationalis naturaliter movetur per appetitum ad felicitatem et ad beatitudinem; non ergo naturaliter prohibetur ab illo; sed si esset mortalis, naturaliter prohiberetur; ergo immortalis. Quod autem naturaliter prohiberetur, si esset mortalis, probatur. Nam in bonis hujus vitæ non est felicitas nec beatitudo; nihil enim potest conferre beatitudinem, quod non potest auferre miseriam, quia miserum est quicquid morti obnoxium est. Non est igitur in bonis hujus vitæ felicitas, quia non aufert necessitatem moriendi. Erit ergo in bonis post hanc vitam. Item, omnis substantia naturaliter tendens et ibi solum naturaliter quiescens quo non attingit mors vel corruptio, est immortalis et incorruptibilis, quia naturalem inclinationem ad finem naturales præcedunt dispositiones ad finem. Cum ergo omne quod naturaliter appetitur, naturali motu petatur, immortalitas autem et quies perpetua et incorruptio a rationali anima naturaliter appetatur; ergo naturaliter petit et tendit in illam et etiam quiescit; ergo ipsa est incorruptibilis et immortalis. Item, ostenditur immortalitas animæ per comparationem ad corpus multipliciter. Omnis substantia, cujus operatio non dependet a corpore, nec ipsa pendet a corpore; sed ipsa operatio animæ intellectivæ in quantum hujusmodi non dependet ex corpore, scilicet intelligere; ergo nec substantia ejus pendet ex corpore; ergo est separabilis a corpore et vivens sine corpore.

CHAPITRE XI.

La science philosophique.

SOMMAIRE :

§ I. — Caractères généraux de la science. — Connaissances psychologiques, métaphysiques, mathématiques, expérimentales, morales. — Genre d'évidence de ces divers groupes de connaissances. — Science et croyance — Rang spécial et place distincte de la métaphysique dans l'encyclopédie scientifique. — Part de la liberté personnelle dans la construction de la philosophie. — L'ordonnance du positivisme confirme la place distincte des recherches métaphysiques dans la philosophie et montre, en particulier, la fausseté du monisme évolutionniste qu'on leur a opposé.

§ II. — Les circonstances historiques de l'évolution de la philosophie expliquent en partie la défaveur imméritée dont elle a été frappée. — Prépondérance fatale de la logique formelle aux époques critiques de la science générale.

§ III. — Esquisse de l'encyclopédie philosophique. — Caractère distinctif de la philosophie.

I

On donne le nom de *science* à un système de connaissances vraies et certaines. Elle implique avant tout une *matière*, un objet spécial dont elle recherche la nature, les lois, et une *forme*, un ensemble de procédés et de règles destiné à livrer à l'esprit la perception de l'objet étudié et l'expression la plus adéquate possible de ses conditions naturelles et de ses rapports avec les autres êtres de l'univers.

Toute *science* comprend une série de lois ou de *faits* constatés avec le degré de certitude approprié à leur nature spéciale, et ramenés à leurs *principes*, c'est-à-dire à des faits, à des conditions plus simples emportant la réalisation des premiers. — « Ce qui caractérise une science, disait Cl. Bernard, c'est le

problème qu'elle étudie [1] ». Cette réduction des phénomènes particuliers à la « cause interne » qui les régit, donne à chaque science son unité typique et formelle, comme parlait Aristote. En termes presque identiques, les Docteurs déterminaient les diverses sciences d'après leur *objet* et d'après le procédé mental auquel celui-ci se rapporte : l'objet, la matière du problème, reste toutefois, par excellence, le principe de distinction des diverses sciences [2]. Plus caractéristiques, plus nombreux sont

[1] Cl. Bernard, *Leç. sur les phén. de la vie*, t. II, p. 393.

[2] *Analyt. Poster.* I, c. 5, l. II, c. 1. — Cf. Cajetan., in I, q. 77, a. 3. « Habitus et actus intentionales ultimo specificantur per objecta ita ut non possint definiri nisi per objecta » – Maurus, *Quæstiones Philosophicæ*, t. I, q. 4ª. Ce péripatéticien excellent propose la distinction ancienne des sciences, selon l'esprit d'Aristote : « Agnoverunt prisci sapientes hanc necessitatem dividendi scientias artificialiter, ideoque diviserunt illas in quatuor primarias : Physicam seu naturalem, Mathematicam seu disciplinam, Metaphysicam seu transnaturalem, et Logicam seu rationalem. Physica juxta nominis interpretationem, proponit sibi pro objecto contemplando ens naturale, seu mobile et mutabile sensibiliter, in quantum est sensibiliter mobile, ideoque contemplatur cœlum, solem, sidera, in quantum mutantur secundum locum et lucem, dum transferuntur ex uno loco in alium, et luna tota illuminatur, nunc secundum partem, nunc eclipsata patitur omnimodum luminis defectum : contemplatur etiam elementa, et mixta ex elementis composita, in quantum generantur et corrumpuntur, calefiunt et frigefiunt : considerat plantas et animalia, in quantum crescunt et decrescunt, ægrotant et sanantur, et aliis innumeris modis mutantur in substantia, in quantitate, in qualitate et loco. Sequitur vero Physica, in rerum mutabilium consideratione, ductum sensus, per ejus inductionem colligens principia universalia, ex quibus conclusiones inferat. Mathematica elevatur supra sensum et motum, et proponit sibi contemplandum ens extensum, quatenus extensum, abstrahendo ab hoc quod sit sensibiliter mutabile, vel ullis sensibilibus qualitatibus affectum, et nihil curans an sit album vel nigrum, calidum vel frigidum. Considerat igitur ens, in quantum si continuo extendatur in spatio, constituit magnitudinem, quæ continet in se miram varietatem punctorum, linearum, angulorum, figurarum, superficierum, solidorum. Considerat idem ens, in quantum si extendatur discrete, eo pacto quo milites disponuntur in campo, licet non constituat unam magnitudinem, constituit unam multitudinem continentem in se

les phénomènes rattachés à leur principe générateur, plus rigoureuse sera l'unité de la science.

Dans sa génération subjective, le cycle des connaissances

innumerabiles species numerorum parium aut disparium. Ad hæc vero indaganda, utitur Mathematica inductione facta non per sensum, sed per imaginationem, et ex ea colligit principia ad conclusiones inferendas. Metaphysica seu transnaturalis elevatur supra omnem materiam, et considerat ens transnaturale, seu immateriale et insensibile præcisive, in quantum considerat rationes quæ possunt convenire tum entibus materialibus, tum immaterialibus, quales sunt ratio entis, substantiæ, viventis, cognoscentis, boni, veri, unius, quæ conveniunt tum rebus materialibus et sensibilibus, tum spiritualibus et insensibilibus. Considerat ens immateriale negative, in quantum considerat rationes quæ non possunt competere entibus materialibus, quales sunt ratio Dei, Angeli, spiritualis, etc. Utitur autem Metaphysica inductione non sensus et imaginationis, quæ potentiæ utpote materiales nequeunt attingere rationes immateriales, sed inductione solius intellectus. Logica demum, seu facultas rationalis, considerat ens intentionale ut intentionale, seu cognitum ut cognitum, quod proinde vocatur ens rationis logicum; et contemplatur rationes prædicati, subjecti, prædicamenti, generis, speciei, nominis, verbi, sciti, etc., colligens principia ex reflexione supra nostros actus intelligendi, quibus constituimus ens intentionale. » - A côté de cette distinction des sciences, envisagées d'après leurs objets, les Scolastiques en plaçaient une autre, fondée sur les rapports de ces objets avec les facultés psychiques, notamment avec la raison : « Ut intellectus habeat scientiam de sensibilibus et materialibus debet abstrahere a materialitate. hoc est ab infinita multitudine partium, et contemplari sensibilia in universali. Hic est ergo sensus axiomatis : scientia fit per abstractionem a materia.

Sunt autem quatuor gradus abstractionis correspondentes quatuor scientiis. Primus et infimus est physicus. Physica enim abstrahit a materia singulari, sed non a sensibili, cum consideret sensibilia et materialia, ut materialia, non tamen in singulari, sed in universali, abstrahendo ab infinita multitudine, et materialitate singularium. Secundus gradus sublimior est mathematicus. Nam abstrahit non solum a materia singulari, sed etiam a materia sensibili et mutabili, et considerat solam compositionem extensivam, alias compositiones ex materia et forma, ex mutato, mutatione, tempore, in quo fit mutatio, et partibus temporis non considerat. Ideo objectum Mathematicæ est simplicius adeoque minus materiale, quam objectum Physicæ. In Mathe-

humaines comprend essentiellement trois facteurs : l'*intuition* ou l'aperception directe de la vérité manifestée à l'esprit dans les références du sens intime, dans les phénomènes de l'expérience externe ou dans les jugements d'intelligibilité immédiate ; l'*induction* ou le procédé abstractif tirant des phénomènes observés les causes et les lois de ceux-ci ; la *déduction* déduisant les faits et les concepts particuliers des phénomènes et des notions plus complexes. — Ces procédés typiques fondent la connaissance ; les démarches subordonnées de l'esprit, la mémoire, l'ima-

matica objectum Arithmeticæ est simplicius objecto Geometriæ, quia Arithmetica considerat solam multitudinem, quæ consistit in sola compositione ex unitatibus, Geometria considerat magnitudinem, in qua, præter multitudinem partium extensarum, datur etiam compositio in ordine ad locum. Tertius gradus abstractionis est metaphysicus, qui abstrahit ab omni materia, et considerat ens immateriale præcisive, vel negative, ut dictum est. Quartus et ultimus est logicus, qui considerat esse cogniti, quod est immaterialius quam esse reale ; nam esse reale non consistit in ipsa elevatione a materia, et esse cogniti consistit in hac ipsa elevatione, cum idem sit cognosci ac habere esse elevatum a materia, idem sit cognosci cognitione perfectiore ac habere esse elevatius et elevatius a materia. Debet tamen adverti, quod non quicumque gradus abstractionis elevatior sufficit ad constituendam scientiam specialem, sed illi soli gradus, qui correspondent diversis ordinibus rerum, postulantibus diversum modum cognoscendi cum diversa difficultate, quales sunt quatuor explicati. » (Q. V.) — Les Docteurs donnaient à la Logique la première place parmi les disciplines philosophiques, sur ce motif que cette branche apprend à raisonner, ce qui est la fonction fondamentale de l'esprit en toute étude. (*Op. cit.*, q. 7ª). — On l'entend : pour s'assimiler les procédés dialectiques, il faut déjà reconnaître à l'esprit la *capacité naturelle*, spontanée, de raisonner, et la tendance primordiale à savoir, à rechercher les raisons des choses et leurs causes dernières. Ces questions seraient donc, en rigueur, le problème préliminaire de la philosophie : la logique réelle, la noétique, prime la logique formelle, même dans l'ordre d'évolution des matières de la science générale. — Pour s'édifier, du reste, sur la façon dont on entendait jadis la critique des facultés, c'est assez de lire la 9e Leçon de Maurus : l'auteur y tourne dans un cercle perpétuel pour montrer que : « artificium logicum consistit in operationibus (logicis) conformandis cum rebus. »

gination, l'association des idées ont pour but de conserver la science acquise; l'attention, la comparaison, l'abstraction, la généralisation entrent, à titre de fonctions générales, dans toutes nos opérations mentales. En dehors des mathématiques pures, les diverses disciplines particulières s'appuient à la fois sur l'induction et la déduction. En ce sens elles sont de nature *mixte*.

L'intuition expérimentale est le point de départ de toute induction et de toute déduction. L'intellect érige en *concept* ou en *fait total*, d'abord indistinct et indéterminé, l'objet de l'analyse et celui de la synthèse. Dans les sciences déductives, les concepts, les formules des faits généraux, livrent les *principes* de chaque groupe de connaissance. Les principes sont ultérieurement combinés entre eux en raison de leurs *relations naturelles* comprenant sous elles les rapports d'identité et de causalité, auxquels se ramènent tous les autres.

A ces considérants purement théoriques l'esprit rattache les données expérimentales, ou les « problèmes », comme on les nomme en mathématiques, introduisant dans les recherches un élément pratique et assurant aux solutions une portée concrète [1].

La méthode, ou l'organisation de la science d'après la nature spéciale de son objet, comprend un quintuple groupe de vérités : les lois psychologiques et logiques, les lois métaphysiques, les lois mathémathiques, les lois physiques, les lois morales et les lois politiques et historiques. On donnerait avantageusement le nom de sciences de l'ordre *ontologique* à la métaphysique, aux lois mathémathiques et physiques, en réservant aux autres le nom de sciences *anthropologiques*.

1° Dans sa positive réalité, l'esprit ou l'instrument de l'analyse scientifique lui-même, commande avant tout l'examen du pen-

[1] Sur ces points, voir KLEUTGEN, *Phil. der Vorzeit*, v. Abh. *Von der Methode*. — TIBERGHIEN, *Introd. à la Philosophie*. — P. MARCELLINO DI CIVEZZA, *in Breviloquium super Libros Sentent.* di Gherardo di Prato. Prato, 1882, pp. 210-312. — JANET, *Traité de philosophie*, p 91 suiv.

seur. L'activité constitutive du moi dans ses tendances, ses opérations et ses lois ; en d'autres termes, les procédés de la connaissance, le déterminisme spécial de la volonté et des facultés émotionnelles, la correspondance des divers états de conscience avec leurs conditions externes : ce seraient là autant de problèmes dévolus, en leur complexe compréhension, à une enquête spéciale. En vertu de son caractère de certitude immédiate, la connaissance directe et générale du moi, l'aperception, serait regardée comme la base essentielle de la psychologie [1].

La connaissance du moi, envisagée dans toute sa largeur, implique, avec la psychologie et la logique, l'esthétique et la morale, le droit naturel et les principes du droit positif et de l'économie politique, l'ethnographie, la science du langage, l'histoire des systèmes et celle des institutions sociales et religieuses. A tout ce groupe de connaissances a été donné le nom de *sciences psychologiques*, en ce sens qu'elles ont pour but

[1] « La théorie démontre que toute connaissance, toute certitude, toute science d'objets différents de moi, s'appuient en dernière analyse sur la connaissance de moi-même. Un objet différent de moi n'existe pour moi que pour autant que je le connaisse. Une chose dont je n'ai aucune idée, dont je ne juge rien, est pour moi comme si elle n'était pas. Or, ces idées, ces jugements font partie de moi-même et non pas des objets. Je dois donc avoir la connaissance de moi-même et des choses qui se trouvent en moi pour connaître des objets différents de moi. — De même, pour être certain d'un objet, je dois être certain de mes jugements et de moi-même, et être obligé, en vertu des lois de ma nature intellectuelle, d'affirmer l'objet différent de moi-même et de mes jugements. S'il est incertain que j'aie des idées et forme des jugements, à plus forte raison est-il incertain qu'il y ait des objets différents de moi et de mes jugements, puisqu'ils me sont connus par eux et non pas sans eux. Toute science enfin est l'œuvre de l'intelligence et diffère essentiellement, suivant l'opinion qu'on se forme de la nature, de la puissance, de l'étendue et des limites de l'intelligence, cet instrument universel du savoir, et la théorie de l'intelligence fait partie de la connaissance de soi-même. « La connaissance *première* que chacun a de lui-même présente tous les caractères du point de départ : elle est immédiate, certaine, évidente par elle-même, commune à tous. » Ch. Loomans, *Connaissance de soi-même*, premier Essai. — L'assimilation consciente est excellemment nommée l'*aperception*.

de statuer les lois de l'activité consciente, dans ses divers domaines. Nous les avons nommées plutôt, du nom de leur objet, le cycle des sciences *anthropologiques*. Même en dehors de toute considération métaphysique, note très justement un penseur qui a codifié avec un rare bonheur les lois de la méthode au point de vue des controverses contemporaines, ce groupe de sciences implique, par son essence, *l'assimilation consciente*, immédiate et évidente de l'esprit, comme leur condition fondamentale [1].

De la sorte, la perception consciente est, avant tout, la condition des recherches psychologiques dont l'objet sont les tendances, les démarches, les lois des énergies mentales, accessibles à l'observation directe du moi. Dans les phénomènes, l'esprit atteint le sujet qui les éprouve, et dans la mesure où il les pénètre il statue la nature de l'esprit, leur cause commune. Nous n'avons plus à insister sur ce point.

La terminologie moderne est loin d'être fixe en ce qui concerne les fonctions de *l'esprit*. Ce mot désigne, surtout, l'activité mentale en sa totalité. — L'école péripatéticienne donne le nom *d'intellect* à la faculté d'abstraction, de généralisation, de comparaison, génératrice des concepts dégagés des types individuels. La *raison* est la faculté de construire et d'ordonner en système les inductions et les déductions mentales : *l'entendement* désignerait plus spécialement la faculté formulant les principes universels et nécessaires. — Depuis Leibnitz et Kant, on indique sous le nom de « raison pure » la faculté de l'absolu *(die reine Vernunft)*, appelée par Malebranche « entendement pur ». Mais faut-il le noter ? nos conclusions sur l'absolu ne se révèlent à la raison qu'à la lumière des principes. Dans la fonction attribuée par Leibnitz, Kant et Malebranche à l'entendement pur, on verrait la sanction de l'énergie spéciale avec laquelle l'Infini, la cause première, sollicite notre esprit en toutes ses facultés. Ces penseurs ont trop plié ce fait capital à leurs vues systématiques. — Les Docteurs scolastiques

[1] Cf. LIARD, *Logique*, p. 172.

notaient déjà l'unité essentielle de la raison discursive et de la faculté des principes ou de l'entendement [1] : toutes les deux, réunies, constituent la faculté de comprendre. En ce sens, celle-ci s'oppose à la faculté de connaître, impliquant la simple représentation des faits à part de la science de leurs conditions internes ou de leurs causes du dehors [2]. Avec une grande profondeur, Aristote nommait entendement le fond essentiel de l'esprit, avec ses tendances et ses lois innées [3].

Dans toutes ses pensées, dans tous ses raisonnements, l'esprit obéit aux mêmes lois internes, car celles-ci constituent son mécanisme organique et naturel. Ces lois sont l'objet de la Logique formelle ou pure. « Toute connaissance, dit excellemment M. L. Liard, pour être légitime, doit être formée conformément aux lois de la pensée; mais alors même qu'on supposerait l'esprit humain fonctionnant à vide, ou plutôt sur des matériaux étrangers aux réalités que les sciences étudient, la logique pure n'en aurait pas moins un objet [4]. » N'oublions point, toutefois, que cette hypothèse est de pure fantaisie, et que c'est pour l'avoir mal comprise que les formalistes de la décadence, après Aristote comme après Porphyre et après Thomas d'Aquin, ont conçu la Dialectique comme un simple jeu de combinaisons de termes, tout en lui attribuant la décou-

[1] Cf. S. Th., *Summ*, th. I, q. 79, a. 8. Cf. *De verit.*, q. 15, a. 1. — « Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere : quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. »

[2] Cf. M. P. Janet, *Traité de philos*, p. 187.

[3] *Deuxièmes Analyt.*, ch. final.

[4] *Logique*. Paris, Masson, 1888, p. 3. — F. Lefebvre, *Logique*, pp. 25-33, 158.

verte de la science universelle. L'esprit est déjà un organisme vivant, déterminé, constitué par ses tendances, ses opérations et ses lois, un facteur objectif au premier chef ; et c'est ce que les glossateurs ont méconnu trop souvent. D'autre part, l'objet des opérations intellectuelles les conditionne d'une façon déterminée, car l'esprit est en corrélation native avec les êtres, et il reflète dans ses appropriations mêmes leurs propriétés et leur nature. Cela est si vrai que les logiciens modernes les plus autorisés, et M. Liard plus explicitement que les autres, tout en rattachant l'universalité des connaissances humaines aux procédés d'induction et de déduction, d'analyse et de synthèse, avouent que ces méthodes « sans cesser d'obéir aux lois immuables de la pensée, adaptent leur procédure à la nature variable des réalités considérées. » Aussi les sciences, bien que, tributaires d'une seule et même logique, ont-elles des méthodes particulières.

La logique est donc l'*art* de raisonner sur un sujet donné selon les règles immanentes et naturelles de l'esprit : elle est, en même temps, la *science* du mécanisme intérieur de la pensée humaine dans ses trois moments essentiels de l'aperception, du jugement et du raisonnement, et dans son application aux divers groupes typiques de connaissances [1]. La logique formelle envisage les

[1] Voici, à cet égard, les définitions de deux logiciens contemporains : « On peut, dit M. L. Liard, définir la logique, la science des formes de la pensée. De cette définition résulte la division de la logique en deux grandes parties : la logique étudiera d'abord les formes de la pensée en ce qu'elles ont de général et de commun Elle étudiera ensuite la forme de chaque science en particulier. La première partie portera le nom de science pure, formelle ou théorique ; la seconde s'appelle logique particulière ou appliquée. Comme l'ensemble des procédés de connaissance qui constituent la forme d'une science déterminée s'appelle une méthode, il vaut mieux donner à cette seconde partie de la logique le nom de *méthodologie* ou science des méthodes. » — *Logique*. Paris, Masson, 1888, p. 2. — M. Rabier définit à son tour la logique : « La science des conditions de la pensée avec elle-même et de l'accord des conditions de la pensée avec ses objets, lesquelles réunies sont les conditions nécessaires et suffisantes de la vérité. » — *Logique,* Paris, 1886, p. 8.

procédés démonstratifs de l'esprit en eux-mêmes, et à part de leur objet, à part de toute application pratique. C'est, assurément, un chapitre intéressant de la science de la pensée que de déterminer les diverses formes possibles du raisonnement. Cette enquête touche à la métaphysique et à l'idéologie presque autant qu'à la psychologie. Toutefois, de toutes les parties de la philosophie, elle est la moins importante et n'acquiert une portée vraiment prépondérante que si la fixation des règles de la méthode et de la découverte de la vérité s'ajoute aux lois du mécanisme psychique. Ces lois ont occupé très fort le fondateur de la logique : c'était un sujet tout à fait nouveau dans son évolution intégrale; et le Stagirite l'a traité en maître. « Nous indiquerons avant tout, dit Aristote, le sujet et le but de cette étude : le sujet, c'est la démonstration ; le but, c'est la démonstration de la science ». Le docte exégète du philosophe écrit cette déclaration à propos de ces paroles: « La logique fait ici les deux seules choses qu'elle puisse faire. Elle nous indique d'abord la forme que le raisonnement doit revêtir pour être régulier, concluant; elle nous montre de plus les conditions que les principes doivent remplir pour que le syllogisme soit démonstratif. Ses principes remplissent-ils ces conditions? Sont-ils vrais on faux? C'est là une condition à laquelle la logique proprement dite n'a point à répondre, que l'esprit humain, il est vrai, se pose toujours et a toujours le droit de se poser. Mais c'est la méthode qui, au-dessus de la logique et de ses règles abstraites, venant les compléter et les mettre en rapport avec la réalité et la vie, doit répondre à cette question que la spontanéité d'un esprit naturellement juste résoud bien mieux encore que la méthode [1] ». Avec M. Barthélemy S. Hilaire, on penserait que la logique complète, vraiment scientifique, comprend à la fois la logique formelle et la méthode des diverses sciences typiques [2].

[1] *Préface à la logique d'Aristote*, vol. I, pp. IX suiv.
[2] Voir la *Logique* de F. Lefebvre, Louvain, 1885. introd.

Aristote, l'homme le mieux préparé par son immense savoir pour associer ces deux moments de la science logique, ne les a pas, d'une façon explicite, embrassés l'un et l'autre avec les vastes développements que lui eût suggérés son génie. Il n'aura eu que le temps d'édifier l'Organon, le code de la dialectique pure. En tout cas, cette sélection a valu à la science un monument immortel. La logique d'Aristote est l'expression fidèle, complète, du mécanisme destiné par sa nature à engendrer la science, et, excellemment, du syllogisme démonstratif et parfait, procédé de la connaissance certaine. Son nom l'indique : la *logique* se rattache directement au langage, ce symbole spontané du concept, en sa naturelle représentation des choses. Aux yeux d'Aristote, la logique est si incontestablement un processus tout ensemble subjectif et objectif, qu'il n'hésite pas à montrer dans les actes de l'homme et des animaux comme les conclusions d'un syllogisme implicite, toute force se déployant, selon lui, à la façon d'une synthèse unissant deux termes dans leur mutuel et manifeste rapport. Nous l'avons vu : le chef de l'école de psychologie expérimentale, M. Wundt, a reproduit cette vue.

Nous avons entendu M. Barthélemy S. Hilaire noter que la science de la démonstration n'est pas toute la logique. « A côté d'elle, dit encore ce sagace penseur, mais infiniment au-dessus, il existe un art qu'elle doit essayer de discipliner, mais qu'elle ne fait pas et que la nature apprend à l'homme encore bien mieux que ses leçons. A côté d'elle et même au-dessus, il existe peut-être une méthode à laquelle elle-même obéit, et cette méthode tirée du fond de la conscience psychologique, de la vie réelle de l'esprit, est la seule qui mène à la source cachée, mais certaine de tous les actes de la pensée [1]. »

Il serait superflu de relever l'accord de ces vues avec celles que nous avons nous-même signalées sur la part prépondérante de la tendance innée de l'esprit dans la découverte de la vérité et la génération des hypothèses. Le tempérament

[1] *Loc. cit.*

d'Aristote le portait à l'analyse des concepts. Il n'eut peut-être pas le goût, penserions-nous, de construire la science des facteurs spontanés de la connaissance, base et prélude de ses lois techniques. Ces dernières, du moins, il les a élucidées et fixées en leurs traits spéculatifs, au point de vue métaphysique, avec la solidité que tous les siècles ont admirée dans l'Organon [1].

Bien entendue, la logique est une discipline de portée aussi objective que la psychologie dont elle constitue une partie. La logique se fonde avant tout sur la constatation des formes et des lois de la pensée, du « verbe interne, » pour parler le langage des *derniers Analytiques*. Par là, elle trouve dans le fond de l'âme sa raison, sa lumière. Le *concept* dégagé par *l'esprit* des phénomènes, la perception de l'être substantiel, voilà sa fin naturelle [2]. — Les principes de détermination

[1] Cf. notre *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme,* ch. I. Bruxelles, Hayez, 1874, pp. 40 suiv.

[2] « La substance, dans l'acception la plus exacte, la substance première, la substance par excellence, est celle qui ne se dit point d'un sujet, et ne se trouve point dans un sujet : par exemple, *un* homme, un cheval. » — *Catég.*, chap. V. — « De l'expérience, ou bien de tout l'universel qui s'est arrêté dans l'âme, *unité qui, par delà les objets multiples, subsiste toujours,* et qui est une et identique dans tous ces objets, vient le principe de l'art et de la science : de l'art, s'il s'agit de produire des choses; de la science, s'il s'agit de connaître les choses qui sont... Au moment où l'un de ces concepts, qui n'offrent aucune différence entre eux, vient à s'arrêter dans l'âme, aussitôt l'âme connait l'universel; l'être particulier est bien senti, mais la sensibilité s'élève jusqu'au général. C'est la sensation de l'homme, par exemple, et non pas de tel homme individuel, de Callias. Ces concepts servent ainsi de points d'arrêt jusqu'à ce que s'arrêtent enfin *dans l'âme* les idées indivises, c'est-à-dire universelles. Ainsi, par exemple, s'arrête l'idée de *tel animal* jusqu'à ce que se forme l'idée d'*animal*, qui elle-même sert aussi de point d'arrêt à d'autres idées. » — *Deux. Analyt.*, livre II. chapitre XIX. — De ces passages nous rapprochons celui-ci, qui clôt le XIII[e] livre de la *Métaphysique :* « La science et le savoir sont doubles en quelque sorte : il y a la science en puissance et la science en acte. La *puissance* étant, pour ainsi dire, la matière de l'universel et l'indétermination actuelle, appartient à l'universel et à l'indéterminé, mais l'acte est déterminé : tel acte déterminé porte

et *d'identité* ou encore celui *de contradiction* fournissent la formule de l'unité essentielle que renferme chaque concept particulier. La réalité ne nous offre que des êtres individuels; aussi le sujet immédiat de tout concept concret est *l'individu*, la « substance première. » — De fait, en présence des êtres individuels de l'univers, l'intellect actif, en vertu de sa loi constitutive, se sent spontanément poussé à négliger les attributs contingents, accidentels, pour fixer son regard sur l'essence coexistant aux individus. Cette abstraction primitive le conduit à former la notion universelle, en laquelle se rencontrent la réalité nécessaire et les notes accidentelles, l'immuable et le changeant, l'un et le multiple. De la sorte, le problème d'Héraclite, désespérant de retrouver l'élément stable, permanent des choses parmi le flux incessant des apparences, semble résolu. Par delà les objets de sensation, l'esprit atteint les formes intelligibles de l'être, c'est-à-dire l'universel, le genre et l'espèce auxquels se ramène, en dernier ressort, la multiplicité des choses. Il est clair d'ailleurs que la démonstration fondée sur l'élément universel fonde seule la science; la vraie philosophie s'occupe de la substance, non de ses accidents [1]. — Le concept est donc le produit d'une double *réalité* : de la nature et de l'esprit [2]. Mais afin que les concepts

sur tel objet déterminé. Cependant l'œil voit accidentellement la couleur universelle, parce que telle couleur qu'il voit est une couleur en général. Cet A particulier qu'étudie le Grammairien est un A en général. » — Et encore : « Le sujet est une essence, soit qu'on le considère comme *matière*... soit qu'on le considère comme la forme et la figure de l'être, c'est-à-dire cette essence qui est *séparable* de l'être, mais séparable seulement par la conception. » *Met.*, t. VIII, p. 1. — Tous les raisonnements ont pour point d'origine l'essense; tout raisonnement part de l'être individuel. *Met.*, t. VII, p. 9.

[1] « Il n'y a pas de démonstration pour les choses périssables. Pour elles, il n'y a pas non plus de science proprement dite » *Dern. Anal.*, l. I, c. 8.

[2] Le rapport des mots aux idées, des idées aux choses est exprimé au commencement de l'*Hermeneia :* « Les mots dans la parole ne sont que l'image des modifications de l'âme; et l'écriture n'est que l'image des mots que la parole exprime. De même que l'écriture n'est pas identique

soient féconds, il ne suffit pas qu'ils soient classifiés, réunis ou séparés par la *proposition*. Les jugements ne nous mènent à la vérité qu'à la condition de montrer le lien nécessaire des conclusions avec leurs *prémisses*, des phénomènes avec la substance. Pour cela, il est besoin de fixer leur mutuel rapport, au moyen d'un terme commun, appelé pour cette raison le *moyen terme* ou la cause de la conclusion. Voilà le but du *syllogisme démonstratif* ou de la Démonstration proprement dite, à laquelle Aristote a consacré de si profonds développements. — N'est-ce pas là, en résumé, tout le sujet de l'Organon? Classification des concepts (*Catégories*); énonciation des concepts (*Interprétation*); démonstration évidente, ou lois et combinaisons du syllogisme, et analyse du mécanisme de la Démonstration (*Premiers et Deuxièmes Analytiques*). C'est la partie strictement scientifique de la Logique ou l'*Apodictique*, aboutissant aux déductions nécessaires, formellement certaines. — La *Dialectique* s'occupe de la démonstration simplement probable : elle est surtout exposée dans les *Topiques* et dans les *Sophistiques*[1].

Envisagée de la sorte, la Logique n'est autre chose que le développement méthodique du *concept humain*, dans toute sa vivante réalité et dans ses rapports naturels avec l'objet interne ou externe qui le conditionne. C'est l'expression d'un récent interprète d'Aristote, le Dr Prantl, et c'est la vraie[2]. La science, pour

pour tous les hommes, de même les langues ne sont pas non plus semblables. Mais les modifications de l'âme, dont les mots sont les signes immédiats, sont identiques pour tous les hommes, comme les *choses*, dont ces modifications sont *la représentation fidèle*, sont aussi les mêmes pour tous. » (Chap. I.) — Notons-le : pour confirmer cette déclaration si nette sur l'*objectivité* de la science, Aristote renvoie à la Physique, c'est-à-dire à l'étude directe de la réalité.

[1] Sur l'importance de la division de la Logique en *Apodictique* ou démonstration nécessaire, et en *Dialectique* ou démonstration simplement probable, voyez le Dr Prantl, t. I, pp. 96 et suiv. — M. Barth. de Saint-Hilaire, *Mémoire sur la Logique d'Arist.*, t. II, pp. 59 et suiv. — Aristote lui-même indique la distinction au premier chapitre des *Prem. Analytiques*, et au chap. II des *Dern. Anal.*

[2] Qu'on nous permette de citer ces paroles du Dr Prantl : « Die Apo-

Aristote, n'a pour objet que les êtres réels : et à ses yeux, nous le savons, la Logique est une science. Les *causes* ou sources de démonstration que poursuit la pensée sont les éléments de la réalité même : la *matière* des êtres et la *forme* qui l'actualise, le *principe efficient* et la *raison finale*. C'est la réalité qui nous fournit les concepts de ces causes. Lorsque, dans ses raisonnements, l'esprit garde les lois imposées par la nature à la pensée de l'homme, et lorsqu'il part de prémisses démontrées, ses conclusions sont certaines, véritables. En ce cas, « savoir ce que *c'est* une chose, se confond avec savoir *pourquoi* elle est. » Certes, ce n'est pas directement à la Logique qu'il appartient de décider de la vérité objective des prémisses : c'est le rôle des sciences particulières de prononcer sur les thèses qui sont de leur compétence. Mais les règles fixées par l'Apodictique pour tirer de ces principes spéciaux, préalablement constatés, de légitimes conclusions, ont dans l'essence même de la raison leur base et aussi leur valeur universelle. Dans l'acte de la connaissance, la réalité externe et l'esprit s'unissent pour

» deiktik sucht und entwickelt das καθόλου der menschlichen Denkens » (c'est-à-dire le concept universel). Hierin beruht das verhältniss der » Logik zur πρώτη φιλοσοφία, insoferne die erstere von der letzteren » getrennt eine einige disciplin bildet, und zugleich in so tiefer uebereinstimmung mit jener sich entwickelt, dass sie schlechtin aus keinerlei » anderen grundsätzen beruht, als auf jenen, welche eben die sogenannten » metaphysischen sind. Getrennt ist die Logik, insoweit das menschliche » denken etwas anderes ist, als die objective wesenheit überhaupt; » insoweit aber letztere nur durch das denken der Menschen als eigenthum und produkt wird und hiemit die erkenntniss als die identität » des subjectiven und objectiven auftritt, ist Erkenntniss-princip und » Seins-princip ein und das nemliche. Wir werden sehen, dass bei » Aristoteles, der « Begriff » das Princip der aristotelischen Logik ist; » dieser aber *vermittelt* materiell das erkennen und formell das denken, » er enthalt als schöpferischer Begriff den aristotelischen grundsatz der » entwicklung, das heisst des Ueberganges vom Potenziellen zum » Actuellen, und hierin steht er als unentreissbare einheit von Logik und » Metaphysik fest, er ist die Grundsäule beider, und vermittelst seiner » tritt auch die Logik selsbt als lebendiger entwicklungs-process auf. » *Ouv. cit.*, t. I, p. 104.

engendrer la notion; le monde externe se représente aux sens et à l'entendement. Aristote tient que « l'esprit ressemble à l'œil corporel [1] » atteignant les êtres du dehors; qu'il embrasse tout ensemble, en ses aperceptions, et les vérités sensibles, contingentes et les principes immuables, éternels [2]. Selon lui, il y a identité entre l'intelligence en acte et l'intelligible, puisque la faculté de percevoir les essences est l'intelligence même, et qu'en cela consiste le caractère transcendant, divin de la raison [3]. — C'est conformément à ces théorèmes qu'il appelle les conclusions du syllogisme démonstratif les vérités nécessaires qui ne peuvent être autrement qu'elles sont [4]. De fait, les notions que la Logique reçoit de la Physique, de la Psychologie, de l'Ontologie, elle apprend à l'esprit à se les assimiler; elle les coordonne et les enchaîne d'après les lois constitutives de l'intellect, organe de toute science. Elle ramène les phénomènes à leur cause substantielle, les conclusions particulières aux principes nécessaires, indémontrables [5], et enfin au principe de contradiction [6]. « Ces axiomes eux-mêmes, dit

[1] *Eth. Nicom.*, liv. I, p. 4.
[2] *Ibid.*, liv. VI, p. 12.
[3] *Mét.*, liv. XII, p. 7.
[4] *Dern. Anal.*, liv. I, p. 4.
[5] *Dern. Anal.*, liv. I, pp. 8, 9.
[6] Voir *Dern. Anal.*, liv. I, pp. 11, 32, et surtout *Mét.*, liv. IV. — Voici en quels termes Aristote montre le fondement de ce principe dans la nature, en rattachant ainsi à la question des *principes évidents* déduits par l'entendement, le grave problème de l'objectivité de la science: « Admettre un pareil principe (la possibilité simultanée des contraires), c'est détruire toute substance et toute essence. On est forcé alors de prétendre que tout est accident; il faut nier l'existence de ce qui constitue l'existence de l'homme et l'existence de l'animal... Alors il faut ou bien que tout ce qu'on affirme, en même temps on le nie, et que tout ce qu'on nie, en même temps on l'affirme; ou bien que, d'un côté, tout ce qu'on affirme, en même temps on le nie, tandis que de l'autre, au contraire, tout ce que l'on nie, on ne l'affirmerait pas en même temps. Mais, dans ce dernier cas, il y aurait quelque chose n'existant réellement pas. Et ce serait là une opinion certaine. Or, si le non-être est quelque chose de certain et de connu, l'affirmation du contraire doit être plus certaine

Aristote en terminant ses Derniers Analytiques, ne dérivent pas de connaissances plus notoires qu'eux; ils ne sont pas en nous dès l'origine, cachés en quelque sorte dans les profondeurs de la conscience [1]. Certes, « nous avons en nous la

encore... Si tous les hommes disent également vrai et faux, de tels êtres ne peuvent ni articuler un son ni discourir, car en même temps ils disent une chose et ne la disent pas. S'ils n'ont conception de rien, s'ils *pensent* et ne pensent pas tout à la fois, en quoi diffèrent-ils des plantes ? » — Tout le monde voit qu'en rapprochant ces raisonnements du principe de la légitimité et de l'objectivité des tendances de nos facultés, on peut les opposer à Kant aussi bien qu'à Protagoras.

[1] *Der. Analyt.*, t. II, p. 19. — Nous nous permettons de rappeler encore quelques autres explications d'Aristote sur le double élément de la connaissance. — « La démonstration se tire de principes universels, et l'induction de cas particuliers. Mais il est impossible de connaître les universels autrement que par induction; c'est par l'induction, en effet, que sont connues même les choses abstraites, quand on veut faire comprendre que certaines d'entre elles sont dans chaque genre, choses d'ailleurs dites abstraites, bien qu'elles ne soient pas séparées, en tant que chacune d'elles forme un objet distinct. Or, induire est impossible pour qui n'a pas la sensation : car la sensation s'applique aux objets particuliers; et *pour eux, il ne peut y avoir de science*, puisqu'on ne peut pas du tout la tirer d'universels sans induction, ni l'obtenir par l'induction sans la sensibilité. » *Ibid.*, t. I, p. 18. — « Ce qui rend bien évidente la supériorité de la démonstration universelle, c'est que quand, de deux propositions, on sait la supérieure, on sait aussi en quelque façon la proposition inférieure, et on la possède en puissance... La proposition universelle est toute d'entendement; la proposition particulière n'aboutit qu'à la sensation. » *Ibid.*, p. 24. — « La science ne s'acquiert pas non plus par la sensation, car bien que la sensation se rapporte à telle qualité générale et non pas seulement à tel objet particulier, il n'y en a pas moins nécessité de sentir une chose spéciale, dans tel lieu et dans tel moment. » *Ibid.*, chap. XXXI. — Cf. *Mét.*, t. I : « Aucune des notions sensibles n'est à nos yeux le vrai savoir, bien qu'elles soient le fondement de la connaissance des choses particulières. Mais elles ne nous disent le *pourquoi* de rien. » — *Ibid.*, t. III, p. 4. — « Dirons-nous qu'il n'y a rien en dehors des choses particulières? Alors il n'y aurait rien d'intelligible, il n'y aurait plus que les objets sensibles, il n'y aurait science de rien, à moins qu'on ne nomme science la connaissance sensible. Il n'y aurait

faculté de les acquérir ; » toutefois ils n'en sont pas moins le produit de la sensation et de l'induction, puisque celles-ci seules nous mettent en rapport avec l'universel, virtuellement contenu dans les types particuliers. Mais le jugement sur la vérité des principes ainsi obtenus relève en dernier ressort de la nature et des tendances de *l'entendement.* « La science et l'entendement sont éternellement vrais, et comme il n'y a que l'entendement qui puisse être plus vrai que la science même, c'est l'entendement qui s'applique aux principes. C'est l'entendement qui est le principe de la science [1]. »

Nous nous trompons fort, ou ces dernières applications achèvent de montrer toute la portée objective et l'élément supérieur de la Logique aristotélienne. La Démonstration a pour facteurs les *concepts de l'intellect,* engendrés par induction ou par abstraction des types individuels, et l'*expression* de ces concepts : son objet définitif, ce sont les *conclusions nécessaires.* Son but suprême, c'est de conduire l'esprit jusqu'aux *premiers principes indémontrables,* terme de l'évidence immédiate, objet direct de l'*entendement.* La Logique est de la sorte rattachée à la nature et à l'ordre réel, à la Métaphysique et à la Psy-

même rien d'éternel, ni d'immobile, car tous les objets sensibles sont sujets à destruction et sont en mouvement. Or, s'il n'y a rien d'éternel, la production elle-même est impossible. » — Sur l'accusation de sensualisme mise au compte du Stagyrite par quelques intuitifs, notamment par quelques ontologistes modernes, voyez PRANTL, t. I, p. 114 ; BARTH. DE SAINT-HILAIRE, *Mém. sur la Log. d'Arist.*, t. II, pp. 15 et suiv., et *Préface à la Logique d'Arist.* Pour quiconque a lu Aristote, il est trop clair que Liebnitz n'avait pas besoin de corriger l'axiome faussement interprété quelquefeis : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu : *excipe intellectum !* » L'exception avait été faite par Aristote. — Le Dr Prantl note, non sans une fine ironie, qu'il est très-vrai qu'Aristote compare l'intellect, dans son élément *potentiel*, à une tablette enduite de cire, mais encore vierge de caractères. Seulement ceux qui de là arguent contre son sensualisme oublient qu'il compare l'intellect *agent* à la lumière rendant visibles les couleurs. (*De l'Ame*, t. III, p. 4.)

[1] *Dern. Anal.*, liv. II, chap. XIX. Ce chapitre ne peut être assez médité. C'est l'âme de l'Apodictique d'Aristote.

chologie, par sa double base, qui est l'*être individuel* et la faculté aperceptive et ratiocinante de l'esprit : elle trouve son couronnement dans les intuitions et les synthèses dernières de l'entendement.

2° Par delà le département de la dialectique; par delà même l'analyse du sujet pensant, s'ouvre le domaine de la *science ontologique ou métaphysique*. Basée sur l'analyse des tendances primordiales et des idées les plus générales de l'esprit, elle a pour objet propre les *concepts fondamentaux* et irréductibles, servant de trame et de base à toutes les idées dérivées et aux éléments derniers de la réalité envisagés dans leur nature, dans leur correspondance multiple entre eux et avec l'âme humaine, anxieuse de se les assimiler : tendances primitives des êtres, acte et puissance, matière et force, accidents, propriétés, type spécifique et substance, notions de cause et de fin, de lois et de rapports, de vérité, de bonté, de beauté, de relatif et d'absolu, de contingent et de nécessaire, de borné et d'infini. Elle comprend, à titre de réalités, les *vérités primitives* de la raison se ramenant, en fin de compte, au principe de contradiction et d'identité, dans l'ordre logique, et à la loi de détermination ou d'ordre immanent dans l'ordre réel. — Enfin, elle statue le rapport transcendant de ces concepts et de ces vérités avec la raison absolue, leur principe éternel. Ces conditions générales de la réalité deviennent, dans l'ordre subjectif, les lois suprêmes de la pensée. La pensée cherche à ces facteurs abstraits leurs symboles concrets dans l'ordre des phénomènes. Toutefois, leur universalité, leur nécessité en font un objet d'investigation spéciale. Ces notions ne livrent pas, *a priori*, aux disciplines spéciales leurs principes particuliers. Mais elles servent à celles-ci de fondements généraux; et leur extension, leur indépendance à l'égard des conditions individuelles, des phénomènes qu'elles régissent, en un mot leur transcendance, les rangent dans une sphère à part [1]. Rattacher entre eux ces

[1] Maurus concilie très bien, d'après Aristote et S. Thomas, l'intelligibilité immédiate des principes métaphysiques et des vérités *a priori* avec

deux ordres de la réalité et de l'intelligibilité, des faits et de leurs principes, établir les lois de l'harmonie des êtres et de la connaissance : voilà la formule de la philosophie, en sa partie supérieure, et la fin qu'elle poursuit avec les ressources toujours croissantes de la science comparée.

On l'a noté à propos de ce concept de l'ontologie : en dépit de certaines équivoques de langage, Aristote montra le premier, d'une manière développée, que l'être, objet de la métaphysique, n'est nullement l'entité abstraite ou conceptuelle des choses,

leur antécédent d'ordre expérimental, en ce passage remarquable, où se trouve accueillie, en ce qu'elle a d'exact, la théorie de Stuart-Mill sur l'aspect positif de la science : « Etiamsi prima principia innotescant per quemdam discursum late sumptum, quo intellectus a singularibus procedit ad universalia, adhuc sunt veritates per se notæ, quia in hoc discursu, intellectus non infert unam veritatem ex alia, sed solum advertit quod prædicatum est connexum cum subjecto in singulari, et deinde procedit ad advertendum quod est connexum cum subjecto in universali : ex. gr. prius advertit, quod esse majus parte, est prædicatum connexum cum hoc toto, deinde quod est connexum cum toto, in quantum est totum, adeoque omne totum est majus parte. Etiam principia nota ex terminis ante omnem experientiam colliguntur ex inductione, quæ requiritur, quia cum universale sit multitudo singularium, non potest connexio cognosci de universali, quin prius cognita fuerit de aliquo singulari, ut modo est dictum. Addo probabile esse, quod principia physica, in quibus connexio prædicati cum subjecto non innotescit ex terminis, colligantur (implicite) per hunc syllogismum : Quoties aliquod prædicatum convenit singulis convenientibus in aliqua ratione et non habemus indicium quod conveniat solum per accidens, est per se connexum cum tali ratione, et convenit omnibus in quibus invenitur talis ratio ; sed esse calidum convenit singulis ignibus, de quibus facta est experientia, et non est indicium quod conveniat solum per accidens ; ergo *esse calidum* est prædicatum per se connexum cum igne, adeoque omnis ignis est calidus ; et sic patet quo pacto ex eo, quod ignes, quos sum expertus sint calidi, inferam omnes esse calidos. Principia igitur collecta per inductionem experimentalem non sunt simpliciter per se nota, cum inferantur per syllogismum, sed dicuntur per se nota, quia talis syllogismus fit ab omnibus tempore imperceptibili *ductu naturæ*, ex qua ratione plures aliæ veritates illatæ per syllogismum, dicuntur prima principia per se nota. » *Ouv. cit.*, I, p. 226.

mais l'être subsistant, la positive réalité avec les conditions, les modes et les propriétés générales qu'implique toute chose par le fait même qu'elle se pose devant l'esprit comme investie de l'existence. Cette notion de l'être ne peut être atteinte que par la pensée pure, mais pour la saisir, celle-ci se porte nécessairement sur les phénomènes et sur leurs rapports [1].

[1] Rappelons cette page d'un péripatéticien contemporain, M. Domet de Vorges : « Aristote a soin, au début du 3e livre de la Métaphysique, de définir la philosophie première la science non de l'être idéal ou possible, mais de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire en tant que subsistant. Et Suarez répète après lui que l'être en tant qu'être réel est l'objet adéquat de la métaphysique. Mais quelles sont les conditions de l'être en tant qu'être ? En pouvons-nous savoir quelque chose ? Oui, répond Suarez, et la preuve en est dans la métaphysique entière qui roule sur des idées très familières à l'esprit humain, et qu'aucune science ne saurait étudier parce qu'elles précèdent et dominent toutes les sciences.

» Sans doute l'essence intime des choses, leur quiddité, pour employer une vieille expression, est inconnue en soi. Aristote a pu se faire quelque illusion à cet égard, faute de distinguer assez nettement les qualités fondamentales des êtres de leur essence réelle. Les scolastiques sont certainement exempts de cette méprise. Suarez en particulier avoue que la connaissance directe de l'essence substantielle nous est refusée.

» Mais si l'essence intime est inconnue, les modes suivant lesquels les êtres manifestent leur existence, décèlent certains caractères généraux, impliquent certains rapports nécessaires. Ainsi un être ne saurait exister sans que son existence ait une cause et un but. Tout être a nécessairement un rôle à jouer, et tire son origine de quelque principe connu ou caché, sans quoi son existence serait absolument irrationnelle. Cause et fin, voilà déjà deux conditions extrinsèques dont il est bon de connaître la valeur et la portée.

» En outre, aucune chose ne saurait exister sans être déterminée, il faut qu'elle soit telle ou telle. Un être vague, indéterminé, serait par là même impossible. Comment s'établit cette détermination qui constitue son essence ? Qu'est-ce qui détermine ? Qu'est-ce qui est déterminé ? Si, comme nous l'avons dit, l'essence substantielle est inconnue, y a-t-il cependant quelque moyen de l'atteindre indirectement ? Ne connaîtrions-nous pas quelques essences au moins secondaires ? Quels sont les rapports de l'essence à l'être et aux conditions extrinsèques de l'être ? Que peut-on entrevoir de sa constitution ? Autant de questions qu'il est bon d'exa-

Certains scolastiques et des philosophes modernes ont défini la métaphysique, la science de l'être en tant que possible, la science de la réalité dans son concept. — En dehors de quelques ontologistes, par ces formules, ils ont entendu signaler l'universalité du point de vue sous lequel le métaphysicien envisage les conditions qu'entraîne l'existence, que celle-ci soit actuellement réalisée, ou qu'elle soit représentée à la pensée. Seulement cette représentation a dû, à l'origine, s'orienter sur l'observation des phénomènes réels, ce qui nous ramène à la doctrine du Stagirite, précisée par les maîtres du XIII[e] siècle.

Enfin, la recherche se portera avec un intérêt irrésistible sur le problème complexe de la destinée et sur le terme final

miner, quand il ne s'agirait que de préciser exactement les limites de l'esprit humain.

» De plus, nous trouvons dans le monde une foule de choses qui sont réelles, mais qui ne le sont pas toutes au même titre. Un corps n'existe pas au même titre qu'une couleur, un esprit au même titre qu'une pensée, une pensée au même titre qu'un rapport. Toutes ces choses sont cependant réelles : elles sont. Quelle différence y a-t-il entre leurs manières d'être? Il est souvent intéressant de le préciser pour ne point attribuer les mêmes caractères à des modes d'êtres complètement différents.

» Enfin les êtres ont des conditions applicables à tous, quelle que soit la catégorie à laquelle ils appartiennent : ils sont uns ou multiples, simples ou complexes; ils ont certains rapports généraux avec notre intelligence et notre volonté. De là, plusieurs questions d'un haut intérêt. En quoi consiste l'individualité d'un être? Qu'est-ce qui le fait beau, vrai et bon? Qu'est à proprement parler le mal? Que de sujets de méditation dignes de l'attention la plus profonde des philosophes!

» On le voit, toute autre chose est d'étudier l'idée d'être, ou d'étudier les êtres dans les rapports généraux qu'ils ont comme tels. La première étude peut former un court chapitre de psychologie ou de logique; la seconde est une vaste enquête qui touche au sommet de toutes les sciences. C'est elle qu'on a appelée métaphysique.

» La métaphysique bien conduite devient ainsi un effort méthodique pour éclaircir les notions fondamentales de l'esprit humain, celles qui touchent à la racine des faits. » *La métaphysique comme science positive*, p. 73.

de la tendance spontanée de toutes les facultés, sur la cause dernière et autonome des phénomènes dépendants et successifs [1]. Qu'on se la figure comme mouvement de la matière ou comme force intelligente, comme âme des choses fatale et aveugle ou comme personnalité infinie et libre ; son étude s'impose à la méditation avec l'investigation des formes typiques sous lesquelles l'humanité l'a représentée au cours des siècles. En particulier, définir les rapports de dépendance et d'intelligibilité des phénomènes avec la cause première et montrer en celle-ci la raison de l'harmonie du monde physique et du monde moral, envisagés en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles, et instituer de la sorte la synthèse définitive de la nature et des idées : tel serait bien le dernier problème de la science générale. Il a été l'inspirateur des systèmes principaux de l'antiquité et, dans les temps modernes, il reste le fondement dissimulé ou manifeste du théisme et du monisme matérialiste ou panthéistique, ces deux doctrines auxquelles se laissent ramener toutes les autres.

En vertu de leur prépondérance, les informations sur les lois générales du moi et sur la cause première ont souvent reçu, par excellence, le nom de *philosophie* [2].

L'ontologie, la métaphysique, est une science objective au premier chef. L'homme n'existerait pas que l'Être infini n'en resterait pas moins la synthèse éternelle et vivante de toutes les perfections, dans la possession de sa personnalité absolue.

Les lois suprêmes de la réalité, les principes intelligibles, seraient, en la raison divine, la formule adéquate de l'essence absolue et la représentation des conditions générales et des

[1] Cf. M. Cochin, *L'évolution et la vie*. Paris, Masson, 3e éd., 1888, p. 78.

[2] « Si de fine animæ rationalis agitur, per sensum internum cognoscitur, vel si de fine omnium, ex cognitione causæ primæ infertur; ea enim est causa ultima finalis quæ est efficiens prima. » — Lepidi, *Logica*. L. II, sect. 2, c. 6. — Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si enim intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, *remanebit inane desiderium naturæ*. I, Q. XII.

attributions individuelles des êtres finis, dans leur possibilité idéale et dans leur expression en l'intelligence créatrice.

La science ontologique n'atteint pas son objet ou les causes et les principes irréductibles de la réalité et de l'esprit par un raisonnement déductif impossible, puisque nous n'avons point l'intuition de l'essence des choses. D'autre part, elle ne peut se confiner dans l'observation expérimentale des phénomènes, ceux-ci ne nous livrant point d'eux-mêmes leurs facteurs universels et nécessaires. Nous l'avons noté dès le début : la métaphysique a son fondement, comme s'énonce M. P. Janet, dans la méthode réflexive, c'est-à-dire dans l'activité de l'esprit « se repliant sur lui-même, et trouvant ainsi en lui-même, non plus seulement des phénomènes, mais de l'être, et non pas seulement un être *idéal* et simplement conçu, mais encore un être *senti* et *perçu*[1]. » De fait, l'esprit, en sa concrète réalité, est une synthèse vivante où, sous les attributs individuels et contingents, se retrouvent les propriétés universelles, les rapports généraux et les lois immuables de toute chose existante. Ces éléments sont propres à tous les êtres par le fait même qu'ils participent à l'existence. C'est assez pour que la raison les découvre, qu'elle réfléchisse sur elle-même, sur sa vie, sur ses relations, sur ses déterminations personnelles : toutes les notions de la métaphysique se dégageront de cet examen sous leur forme à la fois positive et transcendante, supérieure aux conditions du temps et de l'espace et aux manifestations contingentes impliquées par ces conditions de toute expérience sensible. De la sorte, les lois ontologiques seraient les vérités nécessaires et universelles immédiatement perçues par la raison et les conséquences théoriques déduites de ces vérités par un raisonnement rigoureux ou, selon les termes d'Aristote, par « la démonstration du nécessaire. » Nous savons que la loi ontologique de l'ordre immanent et de la détermination de l'être est, avec l'axiome dialectique dit de contradiction, le principe générateur des vérités métaphysiques. Il

[1] *Traité de phil.*, p. 511.

reste vrai que le critère des sciences dites *anthropologiques* est l'assimilation consciente du sujet.

3° Les *connaissances mathématiques* ne différeraient des connaissances ontologiques que parce qu'elles sont cantonnées dans le domaine des *grandeurs mesurables*, qu'elles soient déterminées comme dans les théorèmes, ou indéterminées comme dans les axiomes. Les figures et les nombres dont s'occupe la science des grandeurs sont empruntés primitivement à la réalité : toutefois, dans leur nature formelle, ils sont le produit de l'élaboration de la pensée ; en ce sens, ce sont des *constructions* synthétiques ou des liaisons de quantités égales ou équivalentes, comme l'avaient noté Kant et Dugald-Stewart, corrigeant en cela Condillac qui avait réduit tous les raisonnements mathématiques à de pures identités. Selon la remarque de M. Liard, « tout nombre défini est une construction dont les matériaux sont l'unité répétée, et dont la loi est la limite posée par l'esprit à la composition de l'unité avec elle-même. Les figures géométriques sont aussi des constructions : les éléments communs en sont l'espace, partout homogène, le point mathématique et le mouvement de ce point dans l'espace[1] ». — Le raisonnement mathématique se ramène, de la sorte, en sa forme définitive, au syllogisme démonstratif ; et, de fait, Drobisch a consacré un appendice de sa *Logique* à mettre en syllogismes les premières propositions d'Euclide. Les bases abstraites de ces raisonnements particuliers sont les *axiomes*, ou vérités évidentes de soi, de nature générale ou indéterminée ; mais l'application de ces axiomes à quelque grandeur, à quelque figure déterminée, est fournie par les *définitions* des nombres en arithmétique et par celles des figures en géométrie, ou, pour mieux dire, par les *constructions* ou les déterminations des grandeurs et leur mode de génération. De quel principe se tirent les propriétés du cercle, si ce n'est de la notion du cercle ? demande Dugald-Stewart, qui, avec Kant, a mis en relief cette détermination des hypothèses

[1] *Ouv. cit.*, p. 79.

et des propositions par la « définition » des données : d'où naît la rigueur abstraite et subjective des mathématiques[1].

Le *concept* de la quantité en soi, comme celui du temps, est de fait indéterminé; c'est aux données de la réalité et de la raison qu'il appartient de lui fournir une physionomie précise. De là le caractère en partie libre des définitions mathématiques. De là aussi le danger d'introduire la méthode de ces sciences dans la métaphysique et les autres départements de l'anthropologie, où les phénomènes et les notions basées sur ceux-ci sont déterminés de leur nature, indépendamment de toute fonction psychique. Comme les principes ontologiques, les constructions mathématiques sont essentielles, nécessaires, générales enfin, puisqu'elles sont fondées en fin de compte sur l'unité abstraite et sur l'espace homogène et immuable, puisqu'elles répondent à une construction posée une fois pour toutes, quel que soit le nom donné à la construction. Dans le cycle même des démonstrations mathématiques, Aristote distingue : 1° les *principes communs* (axiomes) susceptibles d'être adaptés à plusieurs genres de vérités, sans participer toutefois de l'universalité des principes métaphysiques, comme les axiomes applicables aux quantités numériques et aux quantités géométriques, par exemple : le tout est plus grand que la partie; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; le tout est égal à la somme de ses parties; 2° les *principes*

[1] *Éléments*, t. II, ch. II. — Les détails de la démonstration mathématique sont longuement exposés par M. Liard, aux passages cités de sa *Logique;* nous résumons ici ses conclusions. — On trouvera aussi d'excellentes informations sur la méthode spéciale et sur l'ordonnance systématique des diverses sciences dans les livres d'A. Bain, dans la *Logica* du professeur Caroli, de Messines, et dans la *Logique* d'A. Castelein, S. J. Seulement la plupart des points essentiels des sciences, dans leur expression spéculative, soulèvent des difficultés complexes dont la solution dépend en partie de la critique philosophique, en partie des principes de ces sciences elles-mêmes. Pour ce motif, nous ne pouvons aborder ici l'exposé de cette *Logique appliquée* ou des diagrammes synthétiques des diverses connaissances.

propres vérifiables seulement pour un genre de vérités, comme les définitions de nombres inapplicables aux figures[1].

4° Les *sciences physiques ou expérimentales* ont pour objet l'explication des phénomènes de la nature et la fixation de leurs lois et de leurs causes. Ces causes sont les conditions déterminantes plus générales et plus simples auxquelles on ramène les événements. — Les « lois » sont les rapports stables constatés entre deux ou plusieurs phénomènes.

La méthode des sciences expérimentales s'indique d'elle-même. C'est avant tout l'*observation* complète et méthodique des circonstances typiques des faits. C'est ensuite l'*expérimentation* ou la production intentionnelle de l'événement, fondée sur la connaissance préalable de ses conditions et de ses antécédents. Rappelons la formule de M. Liard : « Le problème général des sciences de la nature se pose ainsi : étant donné un phénomène, découvrir le phénomène ou le groupe de phénomènes qui le détermine et l'explique[2]. » — On rangerait parmi les sciences d'observation externe l'étude du mouvement des corps célestes, la zoologie, la météorologie, la botanique, la minéralogie. Dans l'astronomie physique, l'analyse spectrale nous livre des inductions certaines sur la composition des astres. D'autre part, la physique, la chimie, notamment la chimie organique reconstituant artificiellement les produits de la nature, la physiologie, la psycho-physique, sont, au premier chef, des sciences d'expérimentation.

De la sorte, à la constatation des faits est intimement liée, dans les sciences expérimentales, la codification des lois ou la détermination de leurs antécédents invariables et genétiques.

[1] Cf. Barthélemy S. Hilaire, *Commentaires sur les deuxièmes Analytiques*, l. I, c. 2, p. 11. — H. Girard, *Mémoire sur la Géométrie, précédé d'une théorie générale des sciences déductives*. Namur, Wesmael, 1881, principalement pp. 32, 45, 76, 86. On lira surtout avec intérêt les développements sur la nature des « problèmes mathématiques » et la condition générale de leur solution, pp. 70 suiv. — Cf. note p. 727.

[2] *Logique*, p. 101.

Cette détermination se réalise selon les procédés auxquels Stuart Mill a donné les noms bien connus de méthodes de concordance, de différence, des variations concomitantes et des résidus.

Stuart Mill expose en ces termes la méthode de concordance : « Supposons que le phénomène dont on veut connaître la cause est la rosée. Il faut, en premier lieu, préciser ce qu'on entend par la rosée, la distinguer de la pluie, de l'humidité, des brouillards, et limiter l'application du terme à ce qu'on entend réellement, à savoir l'apparition spontanée d'une moiteur sur les substances exposées à l'air en l'absence de pluie et d'humidité visible. L'état de la question étant fixé, procédons à la solution. On a des phénomènes analogues dans la moiteur qui se répand sur une pierre ou sur un métal lorsqu'on souffle dessus ; dans celle qui, par un temps chaud, se produit sur une carafe d'eau sortant du puits ; dans celle qui mouille le côté intérieur des vitres, quand la pluie ou une grêle soudaine refroidit l'air extérieur ; dans celle qui suinte des murs, lorsque, après une gelée prolongée, survient une chaleur humide..... Tous ces cas s'accordent en un point : la basse température de l'objet mouillé comparée à celle de l'air en contact avec lui. Mais reste le cas le plus important : celui de la rosée nocturne. La même circonstance existe-t-elle dans ce cas ? En fait, l'objet mouillé par la rosée est-il plus froid que l'air ? L'expérience est facile. On n'a qu'à mettre un thermomètre en contact avec le corps mouillé, et à en suspendre un autre à peu de distance au-dessus, hors de la portée de son influence. L'expérience a été faite, et la réponse à la question a été invariablement affirmative. Quand un objet se couvre de rosée, il est plus froid que l'air [1]. »

La méthode de la différence ou la « contre-épreuve » est exposée en ces termes par Cl. Bernard : « Pour conclure avec certitude qu'une condition donnée est la cause prochaine d'un phénomène (ou l'un des éléments de sa cause), il ne suffit pas d'avoir prouvé que cette condition précède et accompagne toujours ce phénomène ; mais il faut encore établir que cette

[1] *Système de logique*, l. III, c. 7.

condition étant supprimée, le phénomène ne se montrera plus... Les coïncidences constituent un des écueils les plus graves de la méthode expérimentale. C'est le sophisme : *post hoc, ergo propter hoc...* La contre-épreuve supprime la cause supposée, pour voir si l'effet persiste, suivant cet adage : *sublata causa, tollitur effectus;* c'est ce qu'on appelle *experimentum crucis* »[1].

La méthode des *variations concomitantes* implique des différenciations intentionnelles dans les conditions qu'on suppose être la cause du phénomène en vertu des deux méthodes précédentes, et des variations correspondantes et proportionnelles dans le phénomène ou l'effet.

La méthode des *résidus*, réductible à celle de la différence, a été décrite de cette manière par Stuart Mill : « Si l'on retranche d'un phénomène tout ce qui, en vertu d'inductions antérieures, peut être attribué à des causes connues, ce qui reste sera l'effet des antécédents qui ont été négligés et dont l'effet était encore une quantité inconnue »[2].

[1] *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* p. 267. — Cf. P. Janet, *Traité de philos.*, p. 490.

[2] *Ibid.*, Ch. VIII, § 5. — Avec sa compétence habituelle, M. P. Janet a signalé dans les expériences de M. Pasteur sur les causes de la génération des organismes, un exemple des trois premières méthodes. « Supposons, dit-il, que l'on parte de cette hypothèse que la production spontanée d'organismes vivants ait pour cause la présence de germes en suspension dans l'air qui viennent à rencontrer dans un liquide fermentescible un milieu favorable à leur éclosion. Que fera-t-on pour justifier l'hypothèse?

1° On exposera à l'air libre des vases remplis de liquides fermentescibles, et on prouvera que, partout où des germes supposés auront pu tomber sur ces liquides, les productions dites spontanées auront lieu : *méthode des concordances.*

2° On pratiquera la contre-épreuve, en soustrayant au contraire ces liquides à l'action de l'air extérieur, et en prouvant que des vases fermés, où l'air ne peut pénétrer, restent indéfiniment exempts de tout organisme : *méthode de différence.*

3° On montrera que le nombre des organismes produits est proportionnel au nombre des germes que l'on peut supposer dans l'air. Par

L'ingérence de l'activité personnelle et la primauté de la vérification expérimentale se manifestent surtout dans le champ de la chimie organique. Dans leurs synthèses, les maîtres de cette science ont reconstruit, par leurs procédés artificiels et à l'aide des seules énergies chimiques, les produits organiques eux-mêmes, les principes immédiats des êtres vivants, les matériaux chimiques desservant les organes, indépendamment de la structure cellulaire et fibrillaire qu'ils révêtent dans les fonctions de la vie [1].

exemple, dans les caves où l'air est immobile et où les germes doivent être depuis longtemps tombés sur le sol, on pourra exposer des vases à l'air libre sans que les organismes se produisent; et si l'on gravit les montagnes, où les germes doivent devenir de moins en moins fréquents à proportion de la hauteur, le nombre des organismes doit décroître proportionnellement : or, tous ces faits se sont vérifiés. C'est la loi des *variations concomitantes*. — *Traité de philosophie*, p. 491.

[1] Voici comment M. Berthelot, auquel la science doit la plupart des synthèses organiques de date récente, décrit son procédé de synthèse : « J'ai entrepris de procéder en chimie organique comme on sait le faire depuis près d'un siècle en chimie minérale, c'est-à-dire de composer les matières organiques en combinant leurs éléments, à l'aide des seules forces chimiques; j'ai prouvé que les affinités chimiques, la chaleur, la lumière, l'électricité, suffisent pour déterminer les éléments à s'assembler en composés organiques. Or, nous disposons de ces forces à notre gré, suivant des lois régulières et connues; entre nos mains, elles donnent lieu à des combinaisons infinies par leur nombre et par leur variété. Voilà comment j'ai établi les lois générales de la synthèse, demeurées si longtemps obscures. Cette voie a été féconde : un grand nombre de savants y sont entrés depuis. Les corps gras naturels d'abord, puis les carbures d'hydrogène et les alcools, d'après mes propres travaux; puis, à la suite et comme conséquence, leurs dérivés : les acides organiques, les aldéhydes, les camphres, les essences oxygénées, enfin les alcalis, les amides et les matières colorantes ont été obtenus par ces méthodes. Aujourd'hui, nous savons reproduire une multitude de principes naturels, et nous avons l'espoir légitime de fabriquer tous les autres.

» Le succès de ces expériences permet désormais de présenter l'ensemble de la science avec toute rigueur, en marchant du simple au composé, du connu à l'inconnu, et sans s'appuyer sur d'autres idées que celles qui résultent de l'étude purement physique et chimique des

A titre de succédanés aux procédés fondamentaux des sciences expérimentales et de sources d'informations plus ou moins probables, il faut citer encore l'*hypothèse* de portée spéciale ou générale, ou la conjecture basée sur les faits déjà observés et garantis par eux; l'*analogie* fondée sur une ressemblance mêlée de différence et comprenant deux inductions qui se balancent, selon la remarque de Ad. Garnier, comme lorsque, de la continuité du squelette, on a conclu que le crâne est une vertèbre, de l'analyse spectrale des aérolithes à la présence d'organismes

substances minérales. Au lieu de prendre son origine dans les phénomènes de la vie, la chimie organique se trouve maintenant posséder une base indépendante; elle peut rendre à son tour à la physiologie les secours qu'elle en a si longtemps tirés.

» Cette marche nouvelle de la chimie organique s'effectue en procédant d'après les mêmes idées qui ont fondé la synthèse en chimie minérale. Dans les deux cas, il suffit de suivre une marche inverse de celle de l'analyse. Or, l'analyse organique conduit à décomposer les principes naturels, à former d'abord les corps volatils et principalement les alcools et les acides; de ceux-ci, l'analyse passe aux carbures d'hydrogène, et des carbures aux éléments.

» Renversant les termes du problème, j'ai pris pour point de départ les corps simples, le carbone, l'hydrogène, l'oxygène, l'azote, et j'ai reconstitué par la combinaison de ces éléments des composés organiques, d'abord binaires, puis ternaires, etc., les uns analogues, les autres identiques avec les principes immédiats contenus dans les êtres vivants eux-mêmes. Quelques développements sont ici nécessaires pour montrer la suite progressive des formations synthétiques.

» Les substances que l'on forme d'abord, par des méthodes purement chimiques, sont les principaux carbures d'hydrogène, c'est-à-dire les composés binaires fondamentaux de la chimie organique. Pour les produire de toutes pièces, on part des éléments. Ainsi j'ai réalisé la combinaison directe des éléments, et formé, par l'union du carbone et de l'hydrogène libres, associés sous l'influence de l'électricité, un premier carbure fondamental, l'acétylène; puis, à l'aide de ce carbure, par la voie méthodique des synthèses progressives, j'ai constitué tous les autres carbures d'hydrogène, gaz des marais, gaz oléfiant, benzine, naphtaline, anthracène, etc. J'ai obtenu encore les mêmes résultats par d'autres voies, particulièrement à partir des composés binaires les plus simples, tels que l'acide carbonique, l'oxyde de carbone et l'eau; méthode qui

dans les planètes et des analyses de même genre de M. Norman Lockyer à l'unité de la matière; les *classifications* ou le groupement des phénomènes d'après leur ordre de rapports et d'attributs naturels, ou encore d'après des relations théoriques et artificielles, exprimées par des *classifications* et par des *divisions* systématiques.

Nous l'avons observé en établissant la portée objective de nos opérations intellectuelles : l'esprit se sert de l'analyse et de

offre cet intérêt particulier de procéder à partir des mêmes origines que la nature vivante, quoique suivant des artifices bien différents. Car c'est à partir de l'eau et de l'acide carbonique que les végétaux et les animaux forment les principes si variés qui constituent la trame de leurs tissus. Mais poursuivons notre exposé général des méthodes synthétiques.

» Les carbures d'hydrogène sont devenus à leur tour le point de départ de la synthèse des alcools : nouvelle classe de composés non moins importants et qui en dérivent par l'introduction des éléments de l'eau dans la molécule hydrocarbonée. C'est ainsi qu'avec le gaz des marais et l'oxygène, j'ai formé l'alcool méthylique; avec le gaz oléfiant et les éléments de l'eau, j'ai formé l'alcool ordinaire; avec le propylène et les éléments de l'eau, un alcool propylique, etc.

» Voilà par quelles méthodes générales j'ai opéré la synthèse des carbures d'hydrogène et celle des alcools. Ce sont les premiers produits de la synthèse, et les plus difficiles à réaliser. Les carbures d'hydrogène et les alcools, en effet, sont les plus caractéristiques parmi les composés organiques. Ils n'ont point d'analogues en chimie minérale, ils constituent la base de notre édifice, et ils deviennent le point de départ de toutes les autres formations. L'intervention des actions lentes, celle des affinités faibles et délicates, suffisent pour les obtenir. En s'appuyant sur les mêmes méthodes, on peut pousser plus avant; en effet, à mesure que l'on s'élève à des composés plus compliqués, les réactions deviennent plus faciles et plus variées, et les ressources de la synthèse augmentent à chaque pas nouveau. En un mot, dans l'ordre de la synthèse organique, le point essentiel réside dans la formation des premiers termes au moyen des éléments, c'est-à-dire dans celle des carbures d'hydrogène et des alcools : c'est elle qui efface en principe toute ligne de démarcation entre la chimie minérale et la chimie organique.

» Cette formation est d'autant plus décisive qu'elle a permis de rattacher les nouveaux résultats avec les découvertes accomplies jusqu'alors en chimie organique. En effet, les chimistes savent produire, au moyen

l'induction pour généraliser les faits et ramener les problèmes à une ou plusieurs données connues, plus générales, plus simples en un mot; il emploie la synthèse pour démontrer les lois découvertes et, de déduction en déduction, dériver des vérités plus simples et plus générales les phénomènes particuliers et composés. Dans tous ces cas, la science expérimentale, dirait-on avec M. Liard, « consiste essentiellement à décomposer l'expérience présente pour recomposer l'expérience future [1]. »

des alcools et des carbures, une multitude d'autres composés : tels sont les aldéhydes, premiers termes d'oxydation qui comprennent la plupart des huiles essentielles oxygénées; tels sont encore les acides organiques, si répandus dans les végétaux et dans les animaux. En combinant ces mêmes alcools et ces mêmes carbures avec les acides, on obtient les éthers composés et les corps gras neutres, nouvelle catégorie de substances propres à la chimie organique et qui se retrouvent dans la végétation. L'ensemble de ces résultats comprend la plupart des composés ternaires. On peut aller plus loin. Les alcools, les aldéhydes, les acides, étant unis avec l'ammoniaque, donnent naissance à leur tour aux substances quaternaires, formées de carbone, d'hydrogène, d'oxygène et d'azote, c'est-à-dire aux corps désignés sous les noms d'amides et d'alcalis.

» La synthèse des corps gras neutres, par exemple, ne m'a pas permis seulement de former artificiellement les quinze ou vingt corps gras naturels connus jusque-là, mais elle m'a fait encore prévoir la formation de plusieurs centaines de millions de corps gras analogues; substances qu'il est désormais facile de produire de toutes pièces, en vertu du principe qui préside à leur composition. » *Science et philosophie,* Paris, Lévy, p. 46.

[1] *Ouvr. cit.*, p. 167. — Cf. H. Girard, *ouvr. cit.*, p. 34. — « Les théoriciens, écrit ce mathématicien distingué, sont enclins à verser dans cette erreur capitale, qui consiste à poser la théorie comme antérieure à son objet, tandis que c'est l'objet qui est antérieur à sa théorie. Ainsi la philosophie, qui est la théorie de la science, a pour but d'en rechercher les lois, d'en expliquer les phénomènes, et par là de la faire progresser en faisant reconnaître ses erreurs et en lui ouvrant des voies inexplorées. Mais les lois et les phénomènes scientifiques existent indépendamment de toute théorie; et si la théorie philosophique est impuissante à les expliquer, en les supprimant elle est deux fois répréhensible : car elle est d'abord coupable d'impuissance, et elle l'est ensuite d'amoindrir la science au

Dans les recherches inductives, la raison opère sur des phénomènes, et dans les raisonnements déductifs, elle opère sur les notions typiques des phénomènes : mais en ce dernier procédé aussi, elle s'appuie toujours à l'expérience, à la réalité. C'est sur ce facteur objectif qu'elle calque ses théories subjectives et c'est par lui qu'elle les contrôle [1].

5° Le cycle des *sciences morales* comprend avant tout la science des mœurs, les sciences sociales, le droit naturel et appliqué, l'économie politique, la politique proprement dite, les sciences philologiques et les sciences historiques.

L'attribut distinctif de ce groupe de connaissances, c'est de

lieu de la développer. » — M. Girard ajoute les considérations suivantes, qui valent avant tout pour les mathématiques, mais dont la portée s'étend, proportion gardée, à toutes les sciences spéculatives : « L'examen des sciences déductives fait voir que certaines sciences de ce groupe résultent de l'adjonction d'une ou de plusieurs notions fondamentales nouvelles à une science pure déjà formée. C'est ainsi que la cinématique résulte de l'adjonction de la notion de temps à la géométrie; la mécanique, dont les phénomènes se produisent dans l'espace, repose fondamentalement aussi sur la géométrie. Ces sciences doivent également être regardées comme des sciences pures; néanmoins, pour les distinguer de celles qui leur servent de base, on pourrait les appeler *composées*.

Mais deux ou même plusieurs sciences pures, soit simples, soit composées, peuvent être combinées entre elles : c'est ainsi qu'à un certain moment de son développement, la géométrie emprunte le secours de l'algorithmie. Il en résulte, selon qu'on veut l'entendre, que la science pure est alors prolongée par une *partie combinée*, ou qu'à la suite de la science pure vient se placer une *science combinée*. »

[1] S. Thomas caractérise en ces termes le procédé inductif et le procédé déductif : Est (autem) duplex doctrina ex cognitis. Una quidem per inductionem alia vero per syllogismum (sc. deductivum). Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimentiam singularium... Sed ex universalibus principiis prædicto modo cognitis procedit syllogismus. — *In Lib. VI Ethic* Lect. 2ª. — Quia igitur universalem cognitionem accipimus ex singularibus, concludit Aristoteles manifestum esse prima principia cognoscere per inductionem. — *In Lib. II Poster*. Lect. 20. — Cf. *Logica* por D.-J.-M. Orti y Lera, Madrid, 1885, pp. 470 suiv. — Voir aussi M. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie du XIXe siècle*, p. 236.

représenter les déterminations multiples de l'activité humaine. En dépit des négations de l'école positiviste, c'est ici une question de fait [1].

D'une façon excellente, les sciences morales se rattachent à l'activité consciente et autonome de la volonté. A part de toute discussion métaphysique sur la nature constitutive des actes libres, la liberté se laisserait concevoir, au point de vue positif, comme la faculté de faire intervenir dans la série des forces de l'univers les réactions de notre personnalité individuelle. Ces réactions sont dirigées par les jugements pratiques de la raison : ces jugements décrètent la liberté de choix entre les divers biens finis par rapport à l'objet nécessaire et ultime de toutes nos volitions qui est le bien en soi, la félicité. Mais la félicité, dans ses aspects particuliers, revêt une forme spéciale, selon les institutions, les coutumes, les idées et la culture

[1] « Les phénomènes que l'homme rapporte à son activité propre, dit M. Liard, sont marqués par un signe spécial : la conscience, qui n'a pas d'analogue dans les phénomènes physiques. Une sensation agréable ou pénible peut être provoquée par une vibration mécanique ; mais on ne saurait dire que la vibration mécanique est devenue une sensation agréable ou pénible ; entre la vibration et la sensation qui la suit, il n'y a rien de commun ; la vibration ne contient rien qui puisse se transformer en sensation consciente. On comprend que la chaleur devienne mouvement et du mouvement de la chaleur ; car la chaleur est objectivement un mouvement vibratoire ; dans la chaleur on retrouve, en une combinaison nouvelle, les éléments rencontrés dans le mouvement. Rien de semblable dans le passage du mouvement à la sensation ; la succession de ces deux faits, si constante qu'elle puisse être, ne décèle pas entre eux une essence commune ; avec la conscience apparaît quelque chose d'entièrement nouveau, dont nous ne pouvons retrouver les secrètes origines dans les mouvements extérieurs. La science n'a pas le droit d'identifier les phénomènes conscients et les autres ; seule une métaphysique aventureuse le fait au nom de principes qui ne sont pas révélés par l'expérience... Il y a donc place dans l'ensemble des sciences pour un groupe de sciences distinctes des sciences mathématiques et des sciences physiques. Comme l'a dit Stuart Mill : l'antécédent immédiat de la sensation est un état du corps, mais la sensation elle-même est un état de l'esprit. » — *Ouv. cit.*, p. 173.

sociale des époques successives. Le bonheur n'était pas conçu sous les mêmes traits par les citoyens d'Athènes, de Rome, de Jérusalem. Les sages du paganisme et ceux de la société chrétienne en ont eu des notions bien différentes. Les peuples policés, les tribus sauvages, les races guerrières, se font un idéal de l'existence approprié à leur état mental. Tous veulent le bonheur, mais ils lui prêtent une physionomie distincte; et cette physionomie se révèle avec des linéaments communs aux hommes des mêmes groupes sociaux, sans exclure pour cela les libres sélections des individus. Cet accord général a été comparé à la ressemblance spécifique dégagée, selon l'expérience bien connue de Galton, des portraits superposés des multiples membres d'une famille. Elle laisserait comprendre la nature de l'uniformité dont les sciences morales sont susceptibles. D'évidence, celle-ci ne serait en rien comparable à l'universalité et à la nécessité des sciences ontologiques, mathématiques, ni même des sciences de la nature. L'activité propre de chacun y tient sa place, son influence; elle y exerce ses coups d'état. Elle implique, cependant, l'universalité plus restreinte, mais réductible à des lois conjecturales, des manifestations sociales de l'humanité, si bien mises en relief par Ad. Quetelet.

Comparant les résultats de la culture générale aux déterminations libres des divers individus, Stuart Mill conclut en ces termes : « Si nous prenons tous les cas qui se produisent sur une échelle assez grande pour épuiser toutes les combinaisons possibles de ces influences spéciales, ou, en d'autres termes, pour exclure le hasard, et si tous ces cas sont renfermés dans des limites de temps assez étroites, pour qu'aucun changement considérable ne puisse avoir lieu dans les influences générales constituant l'état de civilisation du pays, nous pouvons être certains que, si les actions humaines sont gouvernées par des lois invariables, le résultat collectif sera quelque chose d'approchant d'une quantité constante. Le nombre de meurtres commis dans ce pays et dans ce temps était l'effet, en partie, de causes générales qui n'ont pas varié, et, en partie, de causes

partielles qui ont parcouru le cercle de leurs variations ; il sera, pratiquement parlant, invariable [1]. »

Dans les limites commandées par la doctrine de la liberté, on accorderait à Stuart Mill que la base des inductions historiques, dans le large domaine des institutions publiques, serait la science positive de l'homme, considérée dans ses éléments physiologiques et dans ses facteurs psychiques. La politique, le droit, l'histoire, auraient, de la sorte, leur fondement et leur contrôle scientifique dans l'anthropologie, au sens le plus étendu de ce mot.

Il est manifeste que les divers départements de la philosophie ne sont pas susceptibles du même genre de démonstration et d'évidence.

Les tendances spontanées, la nature et le fonctionnement des énergies psychiques, dans l'ordre sensible, intellectuel, moral et émotionnel, ou, si l'on veut, la psychologie interne, relèvent de l'observation ou de l'intuition immédiate et de l'analyse du moi et des lois de la conscience [2]. Ce groupe de recherches est encore tributaire, à certains degrés, de la méthode expérimentale ou psycho-physique et psycho-physiologique, établissant les rapports des états de conscience par la différenciation intentionnelle des excitations externes susceptibles de calcul et de mesure, et traitant l'esprit à la façon d'un objet sur lequel on a quelque prise de l'extérieur [3]. Ces constatations

[1] *Logique*, VI, c. 11. Voir sur ce point LIARD, *l. c.*

[2] L'ouvrage de M. LOOMANS *De la connaissance de soi-même,* est un modèle d'observation interne et d'analyse psychologique pure.

[3] Nous l'avons rappelé plus haut (p. 219), les procédés de mesure et de calcul n'affectent, en rigueur, que les conditions physiques ou physiologiques des phénomènes psychiques. « Quand on pénètre jusqu'à l'âme, dit très bien M. P. Janet, la méthode mathématique est une pure apparence, et consiste en une simple traduction de ce que nous saurions sans l'usage des mathématiques. Par exemple, si l'on nous dit qu'un plaisir égal à $^1/_2$ se rencontrant avec une douleur égale à $^3/_4$, la douleur sera supprimée pour la valeur de $^1/_2$ et qu'il restera un quart de douleur, c'est exactement comme si on nous disait, ce que nous savons parfaitement,

expérimentales se font d'une façon directe, comme dans les références des appareils enregistreurs et dans les expériences reconstruisant la perception à l'aide de ses éléments ; ou bien d'une façon indirecte, comme dans l'application des méthodes de réaction et de comparaison aux faits de sensation. — Ce genre de constatations comporte l'évidence des sciences naturelles et physiques [1].

L'essence même de l'âme, comme celle de tous les êtres immatériels, ne nous est connue que par les phénomènes où se révèle son activité, ou, comme s'en expriment les Docteurs, par voie de causalité interne et d'analogie.

Les normes de la connaissance, de l'appréhension, du jugement, du raisonnement, et les règles de l'induction envisagées en elles-mêmes ou dans leur ordonnance extérieure et abstraction faite de leur objet, se laissent déterminer à la façon des théorèmes de mathématiques et participent de leur évidence formelle. — En ces derniers temps, à *l'équivalence* du prédicat et du sujet, on a prétendu substituer *l'inclusion* du sujet dans la notion du prédicat. Avec Hamilton, des logiciens anglais, comme Boole, Murphy, Mc Glowe, ont tenu que tout prédicat est affecté par la pensée d'une quantité ou extension déterminée égale à celle du sujet. De la sorte, au lieu des quatre espèces de propositions de l'ancienne logique, il y en aurait de fait huit : les affirmatives dites totales, où le sujet et le prédicat sont pris dans toute leur extension ; les affirmatives totales-partielles où le sujet est pris universellement et le prédicat particulièrement : tout cercle est quelque polygone ; les affirmatives particulières-totales dans lesquelles le sujet est particulier et le prédicat universel : quelque figure est un triangle ; les affirmatives particulières-partielles où sujet et prédicat sont particuliers : quelques figures isocèles sont quelques triangles.

que si la douleur est plus grande que le plaisir, elle pourra être compensée dans la proportion du plaisir, mais qu'elle l'emportera néanmoins. (*Traité de phil.*, p. 509.)

[1] Voir plus haut, pp. 219 suiv.

— A leur tour, les propositions négatives seront dites totales, quand le sujet est exclu, dans toute son extension, de toute l'extension du prédicat : aucun triangle n'est aucun carré. Dans les négatives totales-partielles, le sujet entier est exclu d'une partie seulement de l'extension du prédicat : aucun cercle n'est quelque figure parabolique. Dans les négatives particulières-totales, une partie du sujet est exclu de toute l'extension du prédicat : quelque figure parabolique n'est aucun cercle. Enfin, dans les négatives particulières-partielles, une partie de l'extension du sujet est exclue d'une partie de l'extension du prédicat : quelque triangle n'est pas quelque figure équilatérale. La conséquence de ces vues est la possibilité de la conversion pure et simple de toutes les propositions d'où Stanley Jevons et d'autres ont déduit le principe de la substitution des semblables, comme loi universelle du syllogisme et la légitimité de l'application de l'algèbre à la notation des figures et des modes. C'est la base de l'algorithmie logique, susceptible de la rigueur du calcul, mais discutée en nombre de points encore par les meilleurs dialecticiens [1].

A cette théorie d'Hamilton, on a surtout opposé que ses deux applications capitales ne la justifient pas. La proposition appelée totale, dans le système, équivaut à deux propositions. « Si la proposition : tous les triangles équilatéraux sont tous équiangles, ne fait qu'un seul jugement, dit Stuart Mill, qu'est-ce que la proposition : tous les équilatéraux sont triangles? Est-ce la moitié d'un jugement? [2] » — Les négatives totales-partielles irrecevables, selon le philosophe écossais, si ce n'est à condition d'être contenues dans les négatives totales, sont d'ineptes tautologies, comme par exemple : les Manichéens ne sont pas orthodoxes, ce qui signifie, d'après le maître : tous les orthodoxes, donc ils ne sont pas non plus quelques orthodoxes? Ou bien, comme l'a très bien noté M. P. Janet, en ce genre de

[1] Cf. Liard, *Logique*, p. 64. *Quantification du prédicat.* — Delboeuf. *Algorithmie logique*, Bruxelles, Muquardt.

[2] *Examen de la phil. d'Hamilton*, ch. XXII.

propositions le déterminatif *quelques* équivaut à *certain groupe*. — Au surplus, les anciens avaient relevé déjà l'extension et la portée universelle du prédicat dans les propositions négatives et son extension particulière dans les affirmatives, et enfin, la convertibilité des négatives universelles et particulières dans certains cas.

La réduction du rapport du prédicat avec le sujet à une pure identité et son expression par l'égalité ou la substitution, à l'instar des raisonnements d'algèbre, n'est pas moins combattue, bien qu'une nouvelle école de logique ait accepté ce principe, en Angleterre notamment, avec Morgan, Boole, Murphy et chez nous avec J. Delbœuf. Il y a longtemps que le logicien Gibon avait rappelé que la relation des membres dans les équations algébriques n'est pas une identité, mais une équivalence; et que, dans la dérivation mutuelle des quantités, les concepts sont aussi bien différenciés que les expressions. — Mais, d'autre part, les adversaires répondent que l'équivalence autorise la substitution et légitime, de la sorte, l'algorithmie et l'assimilation des formules logiques à celles de l'algèbre [1].

L'enquête sur les éléments derniers de la réalité et de l'esprit dérive de leur analyse rationnelle et se fonde sur les notions nécessaires et évidentes, signalant dans ces concepts le rapport nécessaire du prédicat avec le sujet, ou bien sur des raisonnements réductibles à ces vérités manifestes. L'objet connaturel de l'intelligence humaine est l'essence ou le type intelligible des choses matérielles et de l'organisme coexistant à l'esprit. L'essence des êtres immatériels, comme les substances spirituelles, ne nous est accessible que dans une connaissance analogique et indirecte, basée sur le raisonnement et l'observation de notre âme. La cause première, par sa transcendance même, ne peut être l'objet d'une science intuitive proprement dite : son existence se démontre avec la certitude des preuves d'ordre ontologique et moral, par la considération attentive des tendances primitives des facultés vers l'idéal et l'infini, par

[1] Voir M. Janet, *Traité de philosophie*, n° 375.

l'étude des conditions de l'univers et de l'esprit se révélant comme des êtres dépendants et impliquant une cause nécessaire, absolue, parfaite. Les attributs de celle-ci se déterminent d'une façon analogique par voie de causalité transcendante et d'attribution à la cause absolue de toutes les vraies perfections dans un degré infini, et encore par voie d'élimination de toutes les imperfections.

Au fond, les divers arguments d'ordre métaphysique sur lesquels les philosophes appuient l'existence de Dieu reviennent à l'opposition du relatif à l'absolu. Or, l'absolu ne nous est pas donné par intuition immédiate. Ce que certains idéologues ont abusivement appelé de ce nom n'est que la tendance spontanée, indistincte au début, vers l'infini, appréhendé par nos facultés comme un terme supérieur à toute réalité finie. Nous l'avons montré : la perfection des êtres est en rapport direct avec leur degré d'activité et d'autonomie essentielle. Dans les choses bornées elles-mêmes, le facteur essentiel ou universel est unique, indivisible, total. Il n'y a pas de degrés dans le type de l'espèce. Ceux-ci ne commencent qu'avec les individus en lesquels l'espèce est réalisée. Dans tous les attributs où se constatent des inégalités, se révèlent du coup la relativité, l'imperfection, la contingence, car l'absolu, de sa nature, implique l'entièreté. Conformément à cette vue, dans l'école de Platon aussi bien que parmi les disciples d'Aristote, les plus fermes penseurs ont toujours conclu des degrés inégaux d'excellence, de vérité, de bonté, de beauté observés dans les choses à une vérité, à une bonté, à une beauté suprême, attributs transcendants de l'infinie réalité. S. Anselme [1], Richard de S. Victor [2], S. Bonaventure [3], reproduisirent avec complaisance ces considérants, mais S. Thomas d'Aquin [4], si

[1] *Monologue*, ch. 3, 4.

[2] *De Trinit.*, l. I, c. 6.

[3] *Itiner. mentis ad Deum*, c. 3.

[4] Citons deux passages typiques où S. Thomas tire un argument de l'existence de Dieu des degrés constatés dans les attributs les plus généraux des êtres, comme la vérité et la bonté, pour en conclure à l'exis-

réservé en ce mode d'argumentation, s'y étend à son tour avec complaisance. Mais il faut le noter : cette démonstration de l'existence de Dieu, aussi bien que celle qu'il tire de l'opposition entre la nécessité et la simple possibilité de choses finies, capables d'exister ou de ne pas exister et d'elles-mêmes indifférentes à l'existence, et, enfin, de l'ordre de la nature présupposent l'antithèse primitive du relatif et de l'absolu, l'équation objective de la perfection interne des êtres avec leur activité et leur indépendance. A cet argument se laissent ramener les autres ; et c'est de lui que ceux-ci reçoivent leur véritable signification et leur portée complète. Les plus fermes génies n'ont jamais rattaché ces principes fondamentaux de la théodicée à une vue directe de l'absolu, si atténuée qu'on la suppose. Celle-ci est entièrement étrangère

tence de ces propriétés à l'état absolu, et, ultérieurement, à l'existence d'un Être principe de toutes les réalités, et, par conséquent, de toutes les perfections. « Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est : sicut magis calidum est quod magis appropinquat calido. Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaph. (textu 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis ; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. » (*Sum. th.*, I, q. II, art. 3. — « Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis in II libro *Metaphysicorum*. Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia. In IV etiam Metaphysicorum ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum ; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens ; et hoc dicimus Deum. » (*Sum. cont. Gent.*, l. I, c. XIII.) — Toute cette argumentation s'appuie d'une façon implicite à l'idée de la contingence et de la nécessité. Voir sur cette preuve Lepidi, *Examen phil. theol. de Ontologismo*, p. 257. Kleutgen, *Phil. der Vorzeit*, III, p. 494.

au témoignage de la conscience, et elle est contraire au verdict de la raison, prononçant qu'entre l'infini et les intelligences finies il ne peut exister un rapport de représentabilité ou d'intuition immédiate [1], mais seulement de représentabilité analogique, basée sur l'analyse du moi et des créatures. D'autre part, cependant, la vivacité prépondérante avec laquelle, selon son degré de réflexion et de culture personnelle, l'esprit se porte vers l'au-delà et l'idéal, bientôt connu comme identique à la cause première, à l'infini personnel et vivant, et les rapports multiples signalés par la raison entre cette réalité souveraine et l'âme humaine, expliquent la stimulation spéciale et caractéristique que l'idée de Dieu exerce sur nos facultés et sa place d'élite à la base et au sommet de la philosophie. La pensée aperçoit en Dieu le principe des êtres et des idées, le moteur universel toujours présent à la conscience, concourant avec elle à chacune de ses démarches et l'élevant jusqu'à lui, son principe, sa loi supérieure et sa fin dernière. Elle y discerne le couronnement et la source transcendante de la certitude et de l'objectivité des vérités nécessaires de la raison pure ou de l'entendement, la base définitive de la morale et de la destinée des individus et de l'humanité, la clef de voûte de l'ordre universel. De là, enfin, dans toute philosophie digne de l'homme et d'accord avec l'observation positive et intégrale des énergies mentales, le caractère esthétique et sacré de cet intelligible suprême, illuminant dans leurs profondeurs intimes les intérêts d'ici-bas et les espérances de l'éternité.

Dans les démonstrations, dans les « syllogismes nécessaires », tant de l'ordre métaphysique que de l'ordre mathématique, Aristote avait déjà noté un point de départ définitif au delà duquel il n'est plus possible de remonter. Nous avons reconnu, dans le domaine des réalités, pour vérité ultime de l'ordre statique ou d'ordre immanent, le principe de détermination attribuant à chaque être, à chaque force, à chaque phénomène son rythme spécifique et individuel d'activité : c'est une

[1] Voir l'étude magistrale de Kleutgen, *L'Ontologisme.* Paris, 1875.

formule un peu développée du principe d'identité. Dans le domaine logique, le concept fondamental reste le principe dit de contradiction. Au point de vue dynamique, le principe primitif serait la légitimité et l'infaillibilité de la tendance primordiale des êtres à leurs opérations propres. Ces principes sont les lois génératrices de l'existence et de la raison : dans l'ensemble, il ne serait possible d'en fournir une démonstration spéculative proprement dite qu'au prix de tautologies sans fin[1].

La démonstration mathématique ou apodictique et la démonstration expérimentale ne sont pas seules capables d'écarter de l'esprit tout doute raisonnable. Elles fondent la

[1] « Il est impossible qu'il y ait démonstration de tout sans exception, puisque ce serait se perdre dans l'infini, et que, de cette façon, il n'y aurait jamais de démonstration possible. » ARISTOTE, *Métaphysique*, l. IV, c. 2, § 2. — Le Stagirite ajoute dans les *Derniers Analytiques*, l. I, c. 3 : « Les propositions immédiates sont connues sans démonstration. Et que cela soit de toute nécessité, c'est ce qu'on voit sans peine, car s'il est nécessaire de savoir les choses antérieures et celles dont se forme la démonstration, et que de plus on puisse trouver un point d'arrêt dans les propositions immédiates, il s'ensuit certainement que celles-là sont indémontrables. Nous soutenons qu'il en est ainsi, et que non-seulement la science existe, mais qu'il y a pour la science un principe, en tant que nous connaissons (comme certains) les termes mêmes dont la science se sert à titre de propositions fondamentales. Quant à la démonstration circulaire, l'impossibilité absolue en est frappante, s'il est vrai que la démonstration doit toujours partir de choses antérieures et plus notoires. En effet, il est impossible que les mêmes choses soient, à l'égard des mêmes choses, antérieures et postérieures tout à la fois, si ce n'est sous un point de vue différent. » — M. L. Liard expose de la sorte toute cette dialectique, d'après Aristote lui-même : « Admettons que la série des vérités déductivement extraites les unes des autres soit circulaire, et qu'elle se compose, par exemple, de quatre termes, A, B, C, D. D'après l'hypothèse, D sera la conséquence de C, C la conséquence de B, B la conséquence de A, A la conséquence de D. Mais la conséquence est logiquement postérieure au principe; par conséquent D qui est la conséquence de A par l'intermédiaire de C et de B, en sera en même temps le principe; il sera à la fois antérieur et postérieur, par rapport à A, puisqu'il le détermine et est déterminé par lui, ce qui est contradictoire et absurde. » — *Logique*, p. 70.

science directe et intuitive et, de ce chef, s'imposent à l'assimilation mentale. Mais dans la sphère de la connaissance indirecte et analogique, le témoignage de nos semblables, les inférences combinées du sens commun et de la raison, la correspondance de certaines vérités avec les tendances pratiques de notre nature et avec les indications de l'intelligence elle-même, suffisent à engendrer la certitude dans le domaine si vaste de la réflexion et du raisonnement aussi bien que dans l'ordre des réalités et des lois sur lesquelles n'a pas uniquement prise l'intellect abstrait, mais où s'exercent de concert toutes les énergies humaines, émotionnelles et spéculatives. L'intuition atteint d'emblée son objet, tandis que le raisonnement et la tendance connaturelle aux diverses facultés n'y conduisent que d'une façon médiate. Mais ces divers procédés d'investigation et de connaissance apportent à l'esprit l'évidence et la certitude proportionnées à leur objet propre.

Des criticistes modernes ont opposé la *croyance* à la *certitude apodictique* ou immédiate. Dès que dans son adhésion à une vérité intelligible, l'esprit se sent exempt de doute raisonnable, il se trouve sous le régime de la certitude. Réserver celle-ci à la démonstration intuitive, c'est circonscrire le genre dans l'espèce, au nom d'une terminologie arbitraire ou d'une pétition de principe.

Sans doute, dans une foule de convictions erronées ou de simples hypothèses, la persuasion de la raison est absolue, et le plus léger doute n'y vient pas l'alarmer. C'est l'histoire de toutes les erreurs de bonne foi.

En ce cas, pourra-t-on parler d'évidence et de certitude, au sens scientifique de ces termes ?

Un des meilleurs logiciens de l'école française qui en compte tant, M. Victor Brochard, en a fait la remarque : la certitude implique une adhésion exempte de crainte, mais à condition que le manque de suspicion à l'égard d'une solution différente soit basée sur l'absence manifeste de contradiction ou sur l'inconcevabilité du contraire : l'évidence, la certitude seront en proportion de cette inconcevabilité. Il sera donc

urgent de soumettre dans chaque cas l'adhésion mentale à la vérification qui lui convient. Ce contrôle, ajoute M. Brochard, fournirait la preuve de la vérité, dans le cas particulier; c'est là le sens exact du critère de certitude, dont on parle souvent à la légère. La doctrine de S. Thomas et des grands scolastiques est tout à fait d'accord avec cette conclusion. Cette vérification est très souvent affaire délicate. Sans rien enlever de sa valeur à l'expérimentation individuelle, il serait clair que celle-ci acquiert une portée nouvelle dans l'accord des multiples penseurs voués à des labeurs analogues[1]. Nous l'avons noté ailleurs : la vérité générale et même, en nombre de matières, la vérité des détails est une limite dont notre esprit se rapproche sans cesse sans l'atteindre jamais, et il s'y mêle toujours quelque chose de provisoire et d'incomplet. C'est la destinée précaire de la science humaine. Mais en tous ces cas encore, qu'est-ce qui déterminera, en fin de compte, le consentement général des savants? Qu'est-ce qui leur aura conféré, sur l'objet de leur recherche, l'autorité *certaine* du savoir? Ce sera toujours la réduction nécessaire, évidente, des raisonnements médiats à leur base certaine, aux principes premiers, irréductibles. Ce sera, par conséquent, l'intuition intellectuelle de la loi de détermination de l'être ou du phénomène sur lequel se porte l'enquête[2]. Cette réduction et surtout cette intuition, dans les cas individuels, appartiendraient manifestement, avant tous les autres, aux hommes spéciaux qui ont le plus approfondi les conditions du problème. Chez ces derniers, en raison de la loi de l'ordre et du principe de détermination même, la raison doit se trouver mieux disposée à l'investigation particulière dont il s'agit. D'autre part, la nature de l'esprit est identique

[1] « L'entente des hommes qui ont fait les mêmes efforts, et soumis leurs pensées aux mêmes épreuves, est l'approximation et la garantie la plus haute que nous puissions avoir de cette nécessité qui s'impose à toute pensée humaine. Le vrai critérium de la vérité dans la science, c'est l'accord des savants, ce qui est, bien entendu, tout autre chose que le consentement universel. » REVUE PHILOS : *De la Croyance*, juillet 1884.

[2] C. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit,* III Abh. 3 Haupst.

chez les multiples représentants de notre espèce ; et le concert général des penseurs reste l'expression de l'essence même de la pensée. Pour cela, toutefois, il serait urgent de demeurer dans la sphère de la spéculation pure ou de l'expérimentation évidente. Du moment où il serait question de problèmes mixtes, privés d'un contrôle capable d'éloigner la moindre suspicion, la vérité, comme la certitude, serait simplement provisoire, ou se réduirait à la probabilité plus ou moins grande des hypothèses. Ce serait le cas de nombre de questions touchant au domaine des diverses sciences dans leurs rapports avec la raison pure.

Dans les démonstrations les plus rigoureuses, il y a un élément volontaire : c'est l'ordonnance même du raisonnement, l'orientation des pensées; ce qui ne va pas sans un effort d'attention, de méthode, relevant des facultés pratiques et du libre arbitre. Toutefois, sur ce motif, nous ne voudrions pas appeler du nom de *croyance* toute construction mentale qui ne se poserait pas devant l'esprit dans l'éclat immédiat de l'évidence métaphysique ou intuitive. D'où que lui vienne sa certitude, toute démonstration se réclamant, en fin de compte, d'une façon directe ou indirecte, de la clarté nécessitante des principes, de l'inconcevabilité du contraire, attestée par la généralité des penseurs compétents après une analyse ou des expériences suffisantes, serait une *connaissance* certaine, non une *croyance*.

L'esprit de la science philosophique pousse les penseurs à éliminer de plus en plus dans l'évolution des principes essentiels de leur discipline, les vues purement personnelles, en s'attachant surtout aux prémisses évidentes et aux raisonnements rigoureusement appuyés à celles-ci. De la sorte, l'horizon des hypothèses serait réduit à ses moindres dimensions, pour céder à l'avènement sans cesse progressif de la science et de la certitude. La personnalité du génie se revèlerait dans l'ordonnance à la fois sévère et esthétique des matériaux techniques, à la lumière agrandie de la culture générale et des lois spéculatives combinées avec les inductions de l'expérience.

D'où vient à la doctrine d'Aristote sa solidité sans rivale?

Sans doute, du scrupule de l'analyse, presque toujours inexorable à la fantaisie et basée sur les données constatées par l'observation. Et chez le Stagirite comme dans les brillants systèmes de Platon, de Scot Erigène, de Descartes, de Leibnitz, de Malebranche, de Kant, de Hégel, où commence la région des constructions aventurées, de la croyance, si l'on veut, si ce n'est dans les aperçus inspirés par les vues téméraires et les majeures prématurées des raisonnements ?

L'évidence de la connaissance scientifique décroît en raison inverse de sa simplicité. Les mathématiques pures, les sciences physiques, les sciences biologiques, les sciences morales présentent des obscurités proportionnelles à leur degré de complexité.

D'autre part, ces dernières offrent un élément croissant d'intérêt. Pour l'homme, esprit conscient et libre, la vie, l'intelligence, la liberté; les conditions de la vérité, de l'excellence de la vertu, de la beauté esthétique; la préoccupation de la destinée individuelle et humaine passionnent la recherche en y mêlant le facteur puissant de la sympathie naturelle. Là aussi se rencontrerait parfois un écueil, celui de la prépondérance accordée aux suggestions de l'émotivité et du sentiment, en dehors du contrôle de la réflexion et de l'expérience. — Entre les limites extrêmes de la froideur stérile des constructions purement abstraites et de la frivolité non moins inféconde des vues sentimentales, la philosophie positive s'appuie avant tout aux vivantes aspirations et à l'harmonie de toutes les énergies psychiques dans leur correspondance définitive.

C'est surtout à propos des questions dites métaphysiques de la liberté et de l'existence de Dieu qu'il importe de le noter : ces vérités n'intéressent pas seulement l'intellect et la raison spéculative, mais toutes les facultés de l'âme, parce qu'elles s'étendent, par leur essence, à l'homme tout entier, à l'entendement aussi bien qu'aux puissances émotionnelles et pratiques et qu'elles gouvernent l'universelle destinée. Nous arrivons à la connaissance de ces principes supérieurs par une véritable *expérience*, mais par une expérience appropriée à leur nature.

Une tendance positive, spontanée, porte toutes nos énergies vers la réalité représentée par ces concepts. La conscience atteste l'autonomie de nos actes éthiques, le sentiment du devoir et la sanction immédiate de cette loi souveraine dans le fait du remords et de la satisfaction morale. Notre moi s'atteint comme une activité harmonieuse, persistant dans la mémoire, et la possession de soi sous les impressions innombrables du dehors et du dedans, s'élevant, par l'abstraction, les conceptions transcendantes et le désir intime au delà des phénomènes concrets et sensibles de la vie organique, rattachant cet univers imparfait et dépendant à une cause nécessaire et parfaite, en laquelle l'analyse de la raison montre précisément ce terme suprême, ce vivant et éternel idéal vers lequel se meut toute l'âme humaine, par le plus manifeste et le plus despotique de ses mouvements. — A la perception de ces vérités supérieures correspond par conséquent une base expérimentale, de quelque nom qu'on l'appelle : instinct ou tendance rationnelle, aspiration intérieure, sentiment moral ou sens divin; et ce fondement, la raison le consacre dans l'évidence de ses démonstrations, qui est elle-même un *fait*, un *phénomène* d'ordre psychique, réel et vérifiable à sa façon.

Sans doute, ces principes supérieurs emportent des relations profondes et multiples avec la volonté et l'émotivité : de ce chef, ils impliquent, en partie, des procédés de constatation et de preuve où interviennent les facultés pratiques. Mais, à moins de jouer sur les mots, combien il serait excessif de circonscrire, à cause de leur condition complexe, ces vérités dans le département de la simple croyance: en dépit de leur transcendance, elles peuvent sans conteste prétendre au rang des lois scientifiques, puisque l'esprit livre les arguments intrinsèques de leur légitimité, et prononce que des lois si sympathiques à l'attrait originel de l'esprit et dont l'acceptation lui donne une satisfaction aussi intense que l'angoisse éprouvée par leur négation, ne peuvent qu'être fondées sur la nature, et dès lors certaines. Nous ne tenons pas le moins du monde que nous atteignons *les choses en soi*; nous ne revendiquons point

la connaissance distincte et actuelle de la substance du moi pensant, à la façon de certains cartésiens [1]. Mais nous n'apercevons pas ce qu'il y aurait d'inexact à prononcer que toute réalité perçue en elle-même ou déduite d'une relation naturelle et certaine avec une autre chose, devient objet de *connaissance*. Comme l'analyse, l'expérience peut être directe ou indirecte : la première fonde la science *propre* des êtres ; la seconde en livre la science *analogique*. Avec certains critiques, nous ne voudrions pas comparer celle-ci au simple suffrage d'un témoin. Elle est de portée intrinsèque, mais médiate, et tout témoignage est de soi extérieur à son objet. Elle s'appuie à une expérience primitive et notoire du moi conscient : tendance, fait interne, démonstration évidente de la raison. Dans ces expériences, le « facteur nécessaire » se découvre et se constate aussi bien que dans les intuitions de la sensibilité, quoique d'une manière différente. D'une loi, d'un phénomène en rapport certain avec ces faits l'esprit inférera justement la vérité : il en acquerra, du coup, la *connaissance*. Appeler ces vérités déduites des « articles de croyance », c'est raffiner ! — Des philosophes ont observé que leur démonstration comporte des difficultés sérieuses, et ne pourrait prétendre à la rigueur mathématique. Mais ceux-là mêmes avouent qu'il y aurait folie à les frapper de suspicion ou à révoquer en doute leur solidité.

Kant, il est vrai, a réservé à la perception directe des phénomènes sensibles le nom d'*intuition expérimentale*. Selon lui, ce qui n'est pas vérifiable *a posteriori* ou donné *a priori* dans l'expérience et l'intuition ne saurait être objet de science. Ces vérités peuvent être réelles, assertoriques : elles ne sortent pas de l'ordre de la *croyance*. — Tous les penseurs issus du criticisme ont en ce point suivi leur maître. La classification kantienne est l'exagération d'une vérité, et Kant ne l'aurait formulée que pour mieux sauvegarder la suprématie des lois éthiques. Mais cette exagération a été fatale. En son nom d'illustres esprits en sont

[1] Selon nous, le sentiment de Descartes sur ce point délicat n'est pas établi.

venus à ne voir dans les faits moraux qu'un aspect différent des faits sensibles ou à les confiner dans le domaine de la foi aveugle : monisme positiviste ou idéalisme subjectif, tels ont été les corollaires de la conception de Kant sur la *science* et la *croyance*. Selon le conseil de M. V. Brochard, on ne peut assez se défier de la prétendue intuition de la *chose en soi* [1], cette survivance de la métaphysique verbale et de l'idéologie cartésienne. — Mais on devrait se garder, avec un égal scrupule, d'enfermer ce genre de connaissance dans la croyance, comme en un cercle inexorable, et cela sous prétexte que les objets de science médiate ne sont pas terme d'observation et qu'ils prêtent aux antilogies. Au degré qui lui est propre, notre science du monde et de l'absolu a son fondement dans l'expérience, dans la façon dont l'âme tout entière se sent affectée en ses rapports intimes avec Dieu, dans la positive réalité de la conscience, dans l'analyse de l'univers et les déductions rationnelles qui en dérivent.

La suite de nos études antérieures nous permet maintenant de fixer la nature spéciale de la philosophie.—En rigueur, il est manifeste qu'elle ne serait pas rangée au nombre des sciences *positives*, au sens où l'on prend aujourd'hui ce terme.

« La science positive, dit M. Berthelot, ne poursuit ni les causes premières ni la fin des choses; mais elle procède en établissant des faits et en les rattachant les uns aux autres par des relations immédiates. C'est la chaîne de ces relations, chaque jour étendue plus loin par l'intelligence humaine, qui constitue la science positive [2]. »

[1] *Revue philosophique*, novembre 1880.

[2] Claude Bernard a posé la question et l'a résolue en des termes semblables : « Je ne m'occupe que de cette partie des réalités où pénètre l'observation. Ce qui est au delà n'est pas de mon domaine. Plus loin, s'étendent peut-être des régions infinies; mais ce sont d'autres clartés, d'autres climats pour la pensée, d'autres cieux pour la vérité. Ces régions nouvelles ne relèvent que de la spéculation métaphysique.

» Il est cependant un fait que je constate, c'est que, sur tous les points de la vaste circonférence où se meut la science, elle rencontre une mul-

Or, même dans les cas où la méthode expérimentale peut être introduite dans le domaine psychologique, le chercheur est tenu d'instituer ses tentatives d'après « la succession fatale des changements que la matière éprouve, la filiation précise des substances et l'influence du milieu et des circonstances dans lesquelles s'effectuent les métamorphoses [1] ».

Toute métaphysique prétendant se passer de l'observation rigoureuse des faits ou appliquant à ceux-ci des interprétations purement spéculatives sans appui dans la réalité, serait justement mise au ban de la science. Les théories ne sont recevables qu'à condition d'être fondées sur la nature. Répétons-le : à la base du processus idéologique, nous n'admettons ni vue confuse de l'Essence absolue, ni idées innées de l'intellect, ni notions logiques et explicitement présentes à l'esprit à titre de vérités primordiales, comme l'aptitude à parvenir à la certitude, le sentiment ou la contraignance aveugle du vrai et du bon posée en fonction de principe dialectique et antérieur à tout raisonnement. Mais à tout être coexiste la tendance interne à son acte spécifique, indistincte de sa nature, et dans cette impulsion spon-

titude de *causes sourdes* qui ne répondent plus aux questions de l'expérimentateur, et devant lesquelles il est tenu de s'arrêter, sans avoir le dernier mot des choses... Il est donc évident que la raison dernière est au delà... La rechercher et dire ce qu'elle est, n'est pas de la compétence de la science, mais de la philosophie. » *Introduction à la médecine expérimentale.*

[1] M. Berthelot, dont nous citons les paroles, ajoute : « Dans tous les cas, il est essentiel de remarquer que notre puissance va plus loin que notre connaissance. En effet, étant données un certain nombre de conditions d'un phénomène imparfaitement connu, il suffit souvent de réaliser ces conditions pour que le phénomène se reproduise dans toute son étendue ; le jeu spontané des lois naturelles continue à se développer et complète les effets, pourvu que l'on ait commencé à le mettre en œuvre convenablement. (*Science et philosophie*, Paris, 1866, p. 63.) » Nous enregistrons exprès ces déclarations : à un point de vue spécial, elles contiennent un nouveau témoignage de la portée *objective* de nos connaissances, capables de déterminer, en des cas donnés et dans une certaine mesure, la manifestation des lois.

tanée la raison reconnaît l'indéfectible fondement de toutes ses opérations essentielles, et, en particulier, la base physique de la prédestination de l'esprit à s'assimiler les conditions de la réalité avec leurs éléments d'objectivité et d'appropriation subjective. — Qu'on le regrette ou qu'on s'en félicite, le règne de la spéculation pure est à jamais fini pour les penseurs sérieux. Ou, si l'on aime mieux cette formule : il n'y a qu'un *a priori*, et celui-là est absolument positif : c'est la nature de chaque espèce d'êtres, réalisée dans les individus, avec son instinct, ses énergies, ses lois [1]. Si l'hérédité a fixé les lois de la spontanéité dans chaque groupe spécifique, c'est qu'elles répondaient à la structure organique et au caractère psychique de ses pre-

[1] « Dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis. (S. Thomas I; q. 85, a. 3.) — Sic dicendum quod definientia absolute considerata sunt prius nobis nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione. *Ib.*, ad. 3. — Dicendum quod in *accipiendo scientiam* non semper principia et elementa sunt priora : quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in *complemento scientiæ* semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem (*Metaph.* X) dicit philosophus : tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere. — (I, q. 85, a. 8, ad. 1.) — Dicitur acquïri habitus principiorum per sensum, quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen, quo principia cognoscuntur. (*In III sent.* d. 23, q. 3, a. 2, ad 1). Et le Docteur conclut : *Principiorum* habitus intellectus dicitur... qui est quodammodo innatus nobis ex lumine intellectus agentis ». (*In II Sent.* d. 24, q. 2, a 3.) Lui-même rattache, enfin, la faculté intellectuelle à la ressemblance de notre esprit avec la raison absolue et à l'action incessante de celle-ci dans notre pensée : « A veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare ». *De Ver.*, q. 1, a. 4.

miers représentants. Nous ne dirions pas, à ce propos, avec M. P. Janet, que « la vieille doctrine des idées innées est en définitive celle qui a triomphé » : c'est la doctrine, plus vieille encore et toujours jeune, des tendances innées et de l'infaillible direction des énergies spontanées qui a triomphé. En rigueur, celle-ci n'est-elle pas la pierre d'angle, patente ou cachée du péripatétisme, de la grande scolastique, des systèmes modernes? N'est-elle pas une expression équivalente du principe générateur de toute réalité et de toute science, de la loi d'ordre immanent et de détermination interne?

M. Berthelot propose de donner à la philosophie le nom de « science idéale », en raison de son irréductibilité aux procédés d'expérimentation proprement dite. Mais cette dénomination soulèverait contre la philosophie l'injure et le soupçon du formalisme abstrait. « Pour construire la science idéale, continue le célèbre chimiste, il n'y a qu'un seul moyen, c'est d'appliquer à la solution des problèmes qu'elle pose tous les ordres de faits que nous pouvons atteindre, avec leurs degrés inégaux de certitude, ou plutôt de probabilité [1] ». M. Berthelot ne fait que rappeler, sur ce point, en langage contemporain, les préceptes d'Aristote, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de Roger Bacon. Seulement, parmi les *faits observables*, il faut ranger au premier rang les phénomènes psychiques, les manifestations de l'activité émotionnelle, sensible, intelligible, volontaire, dans ses tendances spontanées et dans son analyse réflexe. En d'autres termes, parmi les réalités et les phénomènes, il importe de scruter avant tout l'esprit lui-même, ses fonctions et ses principes constitutifs et directeurs, puisqu'il est pour nous l'instrument universel de toute connaissance.

Dans le domaine de la science générale, l'objet qui stimule par-dessus tous les autres les tendances vives de la raison, c'est le problème de la destinée et des rapports généraux des êtres dépendants et perfectibles avec la cause nécessaire et parfaite dont les choses bornées impliquent l'existence, et dont elles

[1] *Ouv. cit.*, p. 31. — Voir plus haut, pp. 302 suiv.

laissent entrevoir, en leurs propres perfections, dans une lumière mêlée de ténèbres, la beauté et la grandeur. Sur ce dernier point, mentionnons la grave conclusion de M. Berthelot : « Doit-on renoncer à toute opinion sur les fins et les origines, c'est-à-dire sur la destinée de l'individu, de l'humanité et de l'univers ?... L'obstination de l'esprit humain à reproduire ces problèmes prouve qu'ils sont fondés sur des sentiments généraux et innés au cœur humain, qui doivent être distingués soigneusement des constructions échafaudées à tant de reprises pour les satisfaire. Ils sont donc légitimes en tant que sentiments. Faut-il les chasser du domaine de la science, parce qu'ils ne peuvent être résolus avec certitude, et en abandonner la solution au mysticisme ? Je ne le pense pas. » — Certes ! Toutefois, pour éviter cette méprise, il serait urgent de ne pas seulement professer la légitimité de ces questions, à titre d'objets de sentiment, mais à titre de problèmes vérifiables par les procédés multiples de la raison et tous fondés sur des faits positifs. Nous avons indiqué dans leurs linéaments essentiels les bases de cet ordre de vérités, sans faire, pensons-nous, aucune concession au faux mysticisme. Sous ce nom, on s'obstine à dénoncer la science des rapports de la volonté et du sentiment avec l'Infini, source et foyer éternellement actif de toutes les énergies créées. Après M. Cousin, tous les penseurs sérieux ont rendu hommage à la noblesse et à la portée objective de ce mysticisme : il fait partie de la connaissance de l'absolu, au premier chef [1].

Entendue avec cette circonspection, la philosophie garde le droit de réclamer un rang distinct parmi les diverses branches du savoir. Les vérités supérieures, les notions universelles, expressions des conditions irréductibles de la réalité, restent l'objet d'une enquête à part : ils constituent par excellence la matière de la *métaphysique*. M. Ribot, dans sa belle *Introduction à la Psychologie allemande*, veut l'accorder, mais c'est pour ajouter que ces recherches touchent à la poésie. Que les con-

[1] Cf. Tiberghien, *Bullet. de l'Acad. royale*, 1888 ; série 3e, t. XV, n. 5. — *Étude sur les Mystiques des anciens Pays-Bas.*

ceptions gratuites des faiseurs de systèmes soient du domaine de l'imagination, rien de plus vrai ! C'est leur faire un excessif honneur que de les assimiler aux compositions poétiques. Mais les principes générateurs de la connaissance se posent devant l'esprit avec une universalité et une évidence où se révèlent leur caractère propre, et en même temps la raison de la primauté de la philosophie à l'égard des sciences subordonnées et particulières. Les lois et les méthodes de la psychologie, celles de la métaphysique et de la morale, ne sont pas régies par les mêmes procédés d'investigation : rien de plus exact ! Toutefois il serait erroné de refuser, pour ce motif, le titre de science distincte à la philosophie. Le physiologiste n'applique-t-il pas, comme le rappelle Cl. Bernard, une double méthode à la branche spéciale de ses recherches : l'observation directe et l'expérimentation artificielle, si l'on peut ainsi l'appeler ? L'inoculation du curare aux animaux, en vue d'établir l'indépendance des centres moteurs d'avec ceux de la sensibilité, pour ne citer que ce seul cas, empêche-t-il l'examen direct des nerfs de sensation et des nerfs de locomotion ? L'astronomie a-t-elle perdu son unité constitutive, depuis qu'elle joint l'étude physico-chimique des astres à la connaissance de leurs mouvements ?

Avec aussi peu de fondement reprocherait-on à la philosophie théorique le caractère toujours ouvert de ses solutions ? Cette particularité est commune à toutes les disciplines qui ne se ramènent pas au calcul et à la mesure et dépassent le stade élémentaire des questions. Elle a sa source dans la généralité même des principes de la métaphysique et dans les progrès de la psycho-physique et de la science comparée, obligeant les penseurs à reprendre, sous des incidences toujours élargies, les problèmes anciens. Sur nombre de points la philosophie, que certains glossateurs aspiraient à réduire à la condition de discipline statique, aura sans cesse à compléter, à préciser ses démonstrations, à corriger ses hypothèses, à mettre ses conclusions en équation avec le mouvement de la culture générale.

A ce propos, il faudrait s'expliquer une bonne fois sur l'autonomie revendiquée si bruyamment à la psychologie expé-

rimentale. Son défenseur le plus équitable, M. Ribot, veut que, désormais, celle-ci n'ait « pour objet que les phénomènes, leurs lois et leurs causes *immédiates*. Sa méthode devrait être à la fois « objective et subjective ». — Il y a plus : l'observation personnelle et intérieure ou l'*analyse* des phénomènes du moi est « la méthode la plus nécessaire, puisque sans elle, pour parler avec M. Ribot, on ne sait pas même de quoi on parle »; d'autre part, la synthèse des phénomènes de représentation et d'émotivité observés dans la totale série des vivants et leur résolution dans leurs facteurs élémentaires, en un mot la Psychologie zoologique et ethnologique, sera le nécessaire complément de l'observation personnelle. Tout ceci avait été pratiqué, dans la mesure du possible, par les anciens : tout ceci veut être admis par les philosophes modernes, désireux de maintenir leur doctrine au niveau des progrès des sciences et des légitimes revendications de l'esprit. On accorderait également à M. Stuart Mill sa division en *Psychologie expérimentale*, constatant les faits psychiques et en *Psychologie théorique*, formulant les *lois* qui régissent ces faits. Cette division au fond était celle de Wolff, ce dont Stuart Mill paraissait peu se douter. Nous n'appellerions pas ces lois des principes *abstraits*, avec le penseur anglais : nous les nommerions, au contraire, les principes positifs et *généraux* de la Psychologie positive. — Partant de ces lois, obtenues par induction, généralisées et ordonnées en système par le raisonnement, l'on aborderait, d'après Stuart Mill et M. Ribot, la « psychologie déductive », ou la « science du caractère », l'éthologie, montrant comment les lois générales des faits psychologiques, par leurs combinaisons, leurs croisements, produisent telle variété de caractère individuel ou national, sans préjudice de la liberté personnelle.

Ce serait la transition naturelle de la psychologie à la morale. Dans cet esprit, en fait, Aristote et les Docteurs du XIIIe siècle, cet âge d'or trop tôt passé de la scolastique, avaient conçu les recherches psychologiques. Ils n'ont pas formulé ces divisions avec la précision des modernes; Albert le grand, S. Thomas, dans ses commentaires sur les traités de physique, d'histoire

naturelle et de politique du Stagirite, Roger Bacon, et, à certain degré, Jean de la Rochelle, en avaient saisi l'opportunité et fait des applications aussi nombreuses que le tolérait leur temps. Leurs disciples postérieurs ne se sont pas en général séparés de ces maîtres, mais on déplorerait le caractère abstrait d'un certain nombre de manuels de psychologie écrits pour les écoles. On reconnaîtrait avec M. Ribot l'urgente nécessité de ne plus traiter désormais les problèmes « sous une forme sèche et exiguë et par une méthode simplement verbale... où tout se passe en déductions, en argumentations, en objections et en réponses. » A ce propos, nous répéterions avec lui : « dans ce raffinement toujours croissant de subtilités, on finit par ne plus agir que sur des *signes*; toute réalité a disparu[1]. » Rien de plus exact, et jusqu'en nos jours, souvent rien de plus méconnu! Combien d'entre nous ne se rappellent le désarroi prolongé où les jetèrent, aux premières classes de philosophie, ces définitions, ces classifications, ces schèmes interminables, dont la raison d'être, la valeur, la signification même apparaissaient comme un mystère... !

Mais la psychologie positive et expérimentale, pour rester intégrale et complète, ajoutera certaines questions au programme indiqué par M. Ribot. Ce seront, précisément, les questions qu'il voudrait éviter. Sans faire de la doctrine de l'âme une et spirituelle un postulat préalable, l'on entendrait, cependant, nous renseigner de par les faits, et dans l'esprit modeste et prudent de la méthode positive, sur la nature de ce moi, de cette conscience qui se retrouve au fond des phénomènes, sur la légitimité de ses tendances spontanées et des fonctions psychiques, irréductibles aux simples processus nerveux, sur le problème complexe de la destinée humaine.

La connaissance sérieuse du moi exige cette solution, ne fût-ce que d'une façon fragmentaire, proportionnée à la culture générale, et progressive comme celle-ci. S'abstenir de parti pris sur ces objets de vitale préoccupation, serait contraire à

[1] *La psychologie allemande*, pp. V-VI.

la plus positive aspiration du moi, et la méthode expérimentale interdit ce parti. Décréter que ces recherches regardent les moralistes et les métaphysiciens, ce serait mutiler la science de l'esprit par une puérile et arbitraire division des matières de la philosophie. Cette manière de morceler la synthèse des études a peut-être eu en sa faveur l'usage des manuels : seulement, la science n'a pas à se soucier de cet usage. M. Ribot avoue que, renfermée dans les limites qu'il lui prescrit, la psychologie sera forcément incomplète : cependant, dit-il, « le progrès est à ce prix! Si la psychologie veut être à la fois une psychologie et une métaphysique, elle ne sera ni l'une ni l'autre. » Nous n'apercevons pas la raison qui empêcherait la psychologie d'accueillir tous les renseignements d'ordre expérimental, mais en ajoutant à ces inductions les conclusions sur sa nature et sa destinée, déduites de l'observation des faits.

Les principes de la métaphysique prêtent à des difficultés plus grandes que ceux des autres disciplines. Il faut en chercher la cause dans leur universalité, exigeant leur contrôle sans cesse renouvelé d'après les renseignements nouveaux de la science comparée. En ce contrôle même, l'on signalerait une source féconde de progrès [1].

[1] Les savants sérieux avouent les lacunes de leurs expériences; mais c'est pour noter que ces lacunes prolongées n'empêchent pas la valeur générale de leurs inductions. Voici comment s'en exprime M. de Saporta : « Quoique le problème soit résolu en ce qui concerne la majorité des corps, il est probable que plusieurs autres, formant la minorité, attendront longtemps et peut-être toujours une place convenable dans la classification naturelle, complète et presque absolue. Cette difficulté n'est même pas sans avantages à certains égards, et elle tend à favoriser plutôt qu'à enrayer le progrès de nos connaissances. Non seulement les chimistes ne sont au fond pas fâchés d'approfondir des caractères capricieux et mobiles, non seulement ce défaut d'enchaînement parfait accroît les ressources dont ils disposent pour réaliser leurs synthèses et expliquer les phénomènes naturels et qui sont, par cela même, plus abondants et plus variés, mais, il y a déjà quelques années, plusieurs d'entre eux se sont demandé si, après tout, il ne valait pas mieux élargir un cadre étroit et rebâtir sur un plan moins régulier, mais beaucoup plus vaste. Non

Faut-il dire un mot de la polémique bruyante menée autour de la prétention des psychophysiologistes d'instituer une *psychologie sans âme*. Cette prétention pourrait signifier simplement que l'étude complète de l'âme est laissée aux métaphysiciens, tout en réservant aux psychologues l'observation des phénomènes psychiques. Ce sens n'entraînerait point le matérialisme. Toutefois, cette division du travail scientifique serait excessive, puisque, sans abandonner en rien les procédés de la méthode positive, il sera toujours nécessaire de rattacher les effets à leurs causes, ne fût-ce qu'en statuant l'unité centrale des facultés diverses, la simplicité des actes de l'esprit et la spiritualité et la liberté de la substance dont ils se révèlent comme les modes dynamiques. Quant à la psychologie qui, de parti pris, rejette l'esprit ou l'âme, à titre de cause occulte, nous avons le droit de l'appeler un monisme injustifiable à la critique [1].

La science préoccupée de recueillir, d'ordonner les multiples renseignements de la logique, de la psychologie, de l'idéologie, de la morale, de la cosmologie, de l'histoire des religions, dans le but de construire la synthèse indéfiniment perfectible des principes, des lois et des fonctions de l'ordre mental, impliquées dans les éléments des branches particulières, ne présentera-t-elle pas cette ordonnance spéciale qui donne à chaque ordre de recherches son unité propre? N'est-ce pas M. Ribot qui avertit que la physiologie contemporaine descend à chaque instant dans la chimie et la physique pour leur faire des emprunts? Ce penseur voudrait-il, pour ce motif, rejeter l'unité de la science physiologique? En conclurait-il que la physio-

[illegible] de [illegible] et de suivre le fil invisible qui [illegible] entre eux tous les corps simples et dont la connaissance peut conduire à des découvertes d'éléments propres à combler bien des lacunes. » Revue des deux mondes, avril 1886. — Ayons pour les obscurités de la psychologie la même intelligence que les savants pour les [illegible] de la chimie et de la physique.

[1] Voir l'étude de M. A. Bertrand sur l'ouvrage justement célèbre de M. [illegible] *La* [illegible]. Rev. [illegible] Avril 1883.

logie a pour département « un objet, plus une partie d'objet? » Pour lui assurer l'unité, serait-il besoin, comme il semble le tenir, de « la solution idéaliste? » — La distinction de la géographie physique d'avec la géographie politique empêche-t-elle l'unité générale des sciences géographiques? Pourquoi créer une situation à part pour la philosophie? La physiologie, la science de la vie, ne reste-t-elle pas *une*, bien qu'elle comprenne avant tout l'analyse de « l'opposition entre l'organisme et les conditions physico-chimiques ambiantes », pour parler avec Claude Bernard? Ce physiologiste illustre ne déduit-il pas précisément l'unité de la physiologie de l'harmonie qui s'affirme et se révèle dans le conflit entre le milieu et l'être vivant? Cette unité découle de la spécialité du point de vue de la science. La philosophie, démontrant l'accord de nos représentations personnelles, de nos impressions conscientes, des principes les plus compréhensifs de la raison avec les réalités existantes, la fondamentale harmonie du moi et du non-moi, ne pourrait-elle revendiquer une unité analogue?

La philosophie de l'avenir, conclut M. Ribot, « ne contiendra que les spéculations générales de l'esprit humain sur les principes premiers et les raisons dernières de toutes choses. Elle sera la métaphysique, rien de plus ». C'est, en effet, en ces termes qu'Aristote et l'École ont défini la Philosophie, dans son acception la plus haute, la Philosophie première, la métaphysique, en un mot. Mais ces spéculations de la raison sont basées sur les phénomènes de la conscience et sur les faits observables de l'univers. L'esprit lui-même peut devenir objet de connaissance; et ses tendances essentielles aussi bien que ses procédés d'assimilation s'appliquent à toute science, à toute démonstration, dont elles sont l'instrument et le critère universel. A ce point de vue, la Psychologie et la Logique ne peuvent être isolées de la Métaphysique proprement dite et forment une partie intégrante de la science générale. « Au total, ajoute M. Ribot, il y aura dans la philosophie deux ordres de problèmes, identiques au fond : ceux d'où naissent les sciences, et ceux qui en résultent. Elle sondera

Faut-il dire un mot de la polémique bruyante menée autour de la prétention des psychophysiologistes d'instituer une *psychologie sans âme*. Cette prétention pourrait signifier simplement que l'étude complète de l'âme est laissée aux métaphysiciens, tout en réservant aux psychologues l'observation des phénomènes psychiques. Ce sens n'entraînerait point le matérialisme. Toutefois, cette division du travail scientifique serait excessive, puisque, sans abandonner en rien les procédés de la méthode positive, il sera toujours nécessaire de rattacher les effets à leurs causes, ne fût-ce qu'en statuant l'unité centrale des facultés diverses, la simplicité des actes de l'esprit et la spiritualité et la liberté de la substance dont ils se révèlent comme les modes dynamiques. Quant à la psychologie qui, de parti pris, rejette l'esprit ou l'âme, à titre de cause occulte, nous avons le droit de l'appeler un monisme injustifiable à la critique [1].

La science préoccupée de recueillir, d'ordonner les multiples renseignements de la logique, de la psychologie, de l'idéologie, de la morale, de la cosmologie, de l'histoire des religions, dans le but de construire la synthèse indéfiniment perfectible des principes, des lois et des fonctions de l'ordre mental, impliquées dans les éléments des branches particulières, ne présentera-t-elle pas cette ordonnance spéciale qui donne à chaque ordre de recherches son unité propre? N'est-ce pas M. Ribot qui avertit que la physiologie contemporaine descend à chaque instant dans la chimie et la physique pour leur faire des emprunts? Ce penseur voudrait-il, pour ce motif, rejeter l'unité de la science physiologique? En conclurait-il que la physio-

sans un succès relatif, on a tenté de découvrir et de suivre le fil invisible qui relie entre eux tous les corps simples et dont la connaissance peut conduire à des découvertes d'éléments propres à combler bien des lacunes. » *Revue des deux mondes*, août 1886. — Ayons pour les obscurités de la philosophie la même indulgence que les savants pour les ombres fécondes de la chimie et de la physique.

[1] Voir l'étude de M. A. Bertrand sur l'ouvrage justement célèbre de M. Bouillier, de l'Institut : *La vraie conscience*. REV. PHILOS. Avril, 1883.

logie a pour département « un objet, plus une partie d'objet? » Pour lui assurer l'unité, serait-il besoin, comme il semble le tenir, de « la solution idéaliste? » — La distinction de la géographie physique d'avec la géographie politique empêche-t-elle l'unité générale des sciences géographiques? Pourquoi créer une situation à part pour la philosophie? La physiologie, la science de la vie, ne reste-t-elle pas *une*, bien qu'elle comprenne avant tout l'analyse de « l'opposition entre l'organisme et les conditions physico-chimiques ambiantes », pour parler avec Claude Bernard? Ce physiologiste illustre ne déduit-il pas précisément l'unité de la physiologie de l'harmonie qui s'affirme et se révèle dans le conflit entre le milieu et l'être vivant? Cette unité découle de la spécialité du point de vue de la science. La philosophie, démontrant l'accord de nos représentations personnelles, de nos impressions conscientes, des principes les plus compréhensifs de la raison avec les réalités existantes, la fondamentale harmonie du moi et du non-moi, ne pourrait-elle revendiquer une unité analogue?

La philosophie de l'avenir, conclut M. Ribot, « ne contiendra que les spéculations générales de l'esprit humain sur les principes premiers et les raisons dernières de toutes choses. Elle sera la métaphysique, rien de plus ». C'est, en effet, en ces termes qu'Aristote et l'École ont défini la Philosophie, dans son acception la plus haute, la Philosophie première, la métaphysique, en un mot. Mais ces spéculations de la raison sont basées sur les phénomènes de la conscience et sur les faits observables de l'univers. L'esprit lui-même peut devenir objet de connaissance ; et ses tendances essentielles aussi bien que ses procédés d'assimilation s'appliquent à toute science, à toute démonstration, dont elles sont l'instrument et le critère universel. A ce point de vue, la Psychologie et la Logique ne peuvent être isolées de la Métaphysique proprement dite et forment une partie intégrante de la science générale. « Au total, ajoute M. Ribot, il y aura dans la philosophie deux ordres de problèmes, identiques au fond : ceux d'où naissent les sciences, et ceux qui en résultent. Elle sondera

éternellement cette double ignorance. L'ensemble des connaissances humaines ressemble ainsi à un grand fleuve coulant à pleins bords, sous un ciel resplendissant de lumière, mais dont on ignore la source et l'embouchure, qui naît et meurt dans les nuages. Les esprits audacieux n'ont jamais pu ni éclaircir ce mystère ni l'oublier. Il y a toujours quelques intrépides pour se lancer résolûment dans cette région inaccessible, d'où ils reviennent aveuglés, saisis de vertige, et racontant des choses si étranges que le monde les tient pour hallucinés ». — Ces hallucinés pourtant auraient servi quelque peu la cause de l'esprit humain. Demandez à Platon, à Aristote, à S. Augustin, à Leibnitz, à Maine de Biran.

La prétention de réduire toute la philosophie à l'analyse de l'esprit est contraire à la nature positive de cet esprit. Comment l'absorber dans cette psychologie expérimentale, commandée, en chacune de ses déterminations, par les vérités universelles ou métaphysiques? Même en dehors de la curiosité désintéressée et despotique qui nous entraîne à l'examen de ces dernières, ne s'imposent-elles pas à la méditation, en vertu de leur alliance intime avec les constatations de la psychologie? Les notions de tendance, de vérité et de certitude, d'ordre et de détermination, d'acte et de puissance, de cause et de fin, de relation, de substance et de modalité, de bonté, de beauté et d'idéal; les lois dernières du devoir pour les individus et pour la société; le concept de l'infini; toutes ces idées générales, entrent dans les divers départements de la science et de la pensée, et demeurent les fondements de toute recherche mentale.

Ces vérités constituent le domaine supérieur de la raison. Selon la doctrine péripatéticienne et dans la réalité des choses, toute notion intelligible a sa base dans les faits d'expérience externe ou de sens intime. Mais à la stimulation de ces phénomènes, l'intellect répond par une réaction spécifique, dégageant par voie d'abstraction spontanée, de comparaison et de généralisation l'élément essentiel des types individuels. La raison supérieure, l'entendement, formule les principes universels et nécessaires et les catégories générales du vrai, du

bon et du beau. Dans l'énonciation définitive de ces principes, la raison ne relève que d'elle-même. L'observation lui fournit les matériaux de ses opérations. Mais c'est en vertu de son activité immanente qu'elle décrète les lois premières et générales, toutes réductibles en dernière instance au principe de causalité, et qu'elle s'élève enfin à l'idée de l'absolu, source et terme suprême de toute réalité et de toute vérité. En ce sens, on a pu nommer la raison la faculté de l'*a priori*, en opposition avec la sensibilité limitée aux manifestations phénoménales et de ce chef désignée sous le nom de faculté *a posteriori*. Dans cette acception enfin, on a appelé la philosophie la connaissance *a priori*. De fait, elle a son origine dans le seul entendement; elle constitue non une science de faits, mais une science de principes et de causes générales, dérivées de la nature des êtres et de l'essence de l'esprit, et fondée, en dernier ressort, sur les déterminaisons immuables de la pensée créatrice, expression éternelle des modes multiples par lesquels les réalités finies sont capables de représenter, dans leur succession, leur harmonie et leurs perfections bornées, quelque aspect lointain de la cause absolue.

D'instinct, l'esprit se portera toujours à reconnaître ces notions, à discuter leur portée. Sont-ce des chimères, des résidus de l'expérience dans la mémoire, d'inaccessibles apparitions, des lois simplement subjectives? A tout le moins, ces questions méritent une enquête, provoquent l'examen. D'emblée, toute la métaphysique, tout l'ordre des conditions suprasensibles y rentre, qu'on les estime des vérités ou des hypothèses. Et comme ces manifestations de l'idée ont leur fondement dans la nature, à proportion que progressent les sciences naturelles, l'esprit demande à celles-ci des matériaux pour une investigation nouvelle des lois ontologiques. N'est-ce pas de la même manière que chaque science spéciale se reconstruit sans cesse, grâce aux informations fournies par l'évolution de toutes les connaissances? La métaphysique ne peut échapper à cette rénovation incessante, où se reconnaît la loi du mouvement et de la vie. Cette perpétuelle transformation

entraîne sans trève aussi la division du travail intellectuel : elle a pour conséquence d'attribuer à la psychologie, à l'ethnologie, à l'éthologie nombre de thèses jadis débattues à la seule lumière de la spéculation, de la métaphysique. Rien de salutaire comme cette délimitation rigoureuse du domaine de la raison. Les lois dernières, soumises à des débats contradictoires et passionnés, restent irréductibles dans leur formule essentielle. En tout cas, cette discussion, en ses aboutissants chaque jour plus nombreux et mieux entrevus, avec les objections qu'elle comporte et les difficultés critiques qu'elle soulève, serait tout autre chose qu'une rêverie poétique, comme on le lui reproche aujourd'hui : elle serait l'assise suprême de la science elle-même.

La science idéale ou métaphysique répond à la même tendance fondamentale de l'esprit humain que nous rappelions tout-à-l'heure : la recherche spontanée des causes, de la vérité dans son universel domaine. Mais la métaphysique, la philosophie se porte sur des réalités qui ne tombent pas complètement et en elles-mêmes sous l'expérience physique. De ce chef, assurément, elles ne constituent point l'objet du déterminisme expérimental, dans l'habituelle acception de ce mot. Mais il y a un déterminisme d'ordre psychique et moral, à côté du déterminisme physique. C'est celui qui se fonde sur les démonstrations rationnelles basées sur les tendances primordiales de l'esprit, sur les données sensibles, sur les phénomènes immédiats de la vie consciente. Son critère à lui serait l'harmonie des inductions avec les faits eux-mêmes, avec les aspirations spontanées et les besoins universels de l'humanité, et, dans une juste mesure, avec les sollicitations générales du sens commun, cette anticipation populaire de la science. Ce déterminisme sanctionne le droit de la métaphysique au titre de connaissance positive, réelle. Sans doute, il n'y a qu'une vérité et un seul univers. Mais on peut envisager le rapport des êtres matériels entre eux et leur rapport avec l'esprit : on peut, enfin, considérer l'ensemble de ces multiples rapports, dans leur synthèse toujours progressive, comme l'âme de la culture intellec-

tuelle et sociale elle-même. Dans le déterminisme idéal, les conséquents se rattachent aussi aux antécédents, mais selon le rythme spécial de l'évidence des concepts dégagés des faits et rigoureusement interprétés par la raison en ses déductions nécessaires ou en ses hypothèses vraisemblables, mais provisoires, expliquant les phénomènes observés déjà et permettant de prévoir les phénomènes futurs. Il faut distinguer ces deux formes de la connaissance et ne confondre jamais leurs domaines. Mais ce serait forfaire à la bonne méthode que de méconnaître la valeur positive du déterminisme rationnel, sous prétexte qu'il est de nature moins tangible que le premier. Si « savoir est unir, » il importe de n'exclure aucun genre de certitude et de vérité de l'enquête scientifique. — Avec M. Berthelot, avec tous les vrais savants, il convient de s'avouer la tendance innée, objective, de l'esprit à s'orienter sur les questions d'ordre idéal, sur les problèmes d'origine, et de reconnaître à cet invincible effort de la pensée la portée d'un fait positif. Au début des civilisations comme en leur stade le plus avancé, la tendance métaphysique est le fond de l'esprit humain.

Dans l'essence divine, le sujet et l'objet de la connaissance sont de fait identiques, en raison de l'infinie actualité de cette cause infinie de laquelle toute indétermination, toute potentialité sont absentes. L'unité et la vérité de la science humaine, et avant tout de la philosophie, implique, au point de vue subjectif, l'intégration des diverses conclusions en système, et, au point de vue objectif, la correspondance des concepts avec la réalité et le rapport définitif des divers intelligibles avec l'essence absolue, source dernière de toute existence et de toute intelligibilité, et principe régulateur, à la fois transcendant et immanent, des êtres de l'univers et de la raison finie, ce médiateur naturel entre le monde et Dieu. La synthèse du moi, de l'univers et de l'humanité avec les vérités qu'il est donné aux représentants d'élite de l'humanité d'inférer, par voie de raisonnement analogique, concernant la Divinité, forme, en son domaine supérieur, la totalité de la connaissance acces-

sible à l'esprit humain en sa condition actuelle. De la sorte, d'après l'enseignement unanime des écoles chrétiennes, formulé surtout par S. Augustin, entre la cause première et les êtres innombrables remplissant le temps et l'espace, entre l'unité du principe suprême et l'indéfinie multiplicité des choses finies, intervient, comme le facteur de leur mutuelle harmonie, dans l'ordre idéal, la représentation de toutes les choses, susceptibles d'exister, dans les éternelles idées, et, dans l'ordre réel, la libre détermination d'un certain nombre d'entre elles à l'existence par la toute-puissante volonté du créateur, et, enfin, l'inexistence de la force infinie aux créatures et son concours ininterrompu avec elles dans leurs opérations individuelles. Le monisme matérialiste et panthéiste, identifiant l'essence des êtres ; le dualisme, séparant Dieu de la matière et des choses finies, défigurent tous les trois la vraie nature des choses en exagérant leur unité et leur opposition. Le déisme spiritualiste, reconnaissant tout ensemble la transcendance ineffable de la cause suprême et sa présence sans cesse active dans tous les êtres, concilie seul l'antithèse de l'un et du multiple, ce long désespoir de la métaphysique. Cette conciliation se fait grâce au principe de création, d'une part, et, de l'autre, en vertu du principe d'individuation. Autant que la parole exprime ces choses, la nature est en Dieu comme le chef-d'œuvre est dans la pensée de l'artiste, dont l'assistance permanente le ferait subsister après que son esprit l'a imaginé et voulu.

En tenant compte de ces éléments fournis par l'analyse des rapports supérieurs des choses, la science, dans son concept transcendant, se laisserait entendre comme la conformité essentielle, adéquate de nos conceptions aux idées de la Cause créatrice, dont l'univers et notre intelligence sont la vivante expression. La nature apparaît ainsi à la pensée comme l'œuvre et l'image de Dieu : la divinité est, suivant une formule acceptée, la cause de l'être et le dernier principe de la science, la source de toute réalité objective et la règle de toute intelligence subjective. Dans son universalité, la science serait bien appelée la reconstruction mentale de la nature ; celle-ci, selon le langage des

anciens, serait nommée la représentation des divines idées, et l'esprit humain lui-même se révélerait comme l'image et comme la projection finie de l'intelligence absolue.

De la sorte un « instinct universel du sens commun », comme l'appelle avec nous un péripatéticien autorisé, M. Vallet, pousse la pensée à la recherche de l'intelligible coexistant aux phénomènes et à celle de la cause suprême de toute réalité et de toute intelligibilité. Encore une fois, voilà le principe protologique de l'esprit. Cette tendance spontanée exprime une loi de la nature : en ses traits essentiels, elle est infaillible et immuable comme elle. Kant a rendu hommage à cette aspiration intime, en ces termes, signalés à bon droit par M. Vallet : « La raison éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler les phénomènes et de les réunir en une synthèse qu'elle puisse lire comme une page d'expérience : elle s'élève *naturellement* à des connaissances trop hautes pour pouvoir correspondre à des objets empiriques [1]. » — Sans nous dissimuler la réserve contenue en ces derniers mots, nous retrouvons ici chez Kant la doctrine traditionnelle des écoles spiritualistes. En un langage à peu près semblable, à son tour, S. Thomas oppose constamment, avec les métaphysiciens trop peu connus du XIII[e] siècle, la vérité empirique ou la science des phénomènes d'expérience et d'observation à la raison découvrant, sous les apparitions accidentelles, le type spécifique et essentiel, à l'entendement statuant les lois génératrices de l'ordre idéal et de l'ordre réel et leur convergence dans la pensée infinie. Dans l'esprit de la science positive et en communauté de vues avec les plus fermes penseurs de tous les temps, le prince des scolastiques rejette la faculté de l'*a priori* immédiat, mais il tient avec autant d'insistance que Platon et S. Augustin, la capacité innée de l'intellect à s'élever des accidents successifs à la substance, à l'espèce ou à la forme, pour parler avec Aristote [2],

[1] *Ouv. cit.*, p. 150. — Cf. D'HULST, *Le fondement du spiritualisme*, Paris, 1885.

[2] *De l'Ame*, l. II, c. I, § 2. Aristote y établit la synonymie des termes de forme, d'espèce, d'entéléchie.

des effets à leur cause, des faits d'expérience externe et interne à l'essence dont ils sont la manifestation plus ou moins complète. Il relève, en termes d'autant plus saisissants qu'ils rentrent moins dans son tempérament mental et ses habitudes d'esprit, la tendance spontanée emportant toute l'âme humaine vers l'infini, et il signale dans cette impulsion une loi de notre constitution spirituelle et une preuve de la réalité et de l'objectivité de l'Infini lui-même. Pas plus que les sens ne nous trompent sur leur objet propre, la raison, l'entendement ne sauraient se tromper d'eux-mêmes sur l'objet typique de leur activité et sur les conséquences nécessaires qu'en déduit la pensée[1].

L'évolution la plus récente de la doctrine positiviste prouverait mieux que tous les arguments l'inévitabilité des thèses dites spéculatives, jusque dans le système imaginé pour leur infliger une élimination définitive.

Nous connaissons l'axiome fondamental des positivistes : la science et la philosophie ne se réclameraient plus désormais que de l'expérimentation, de la mesure et du calcul. — Seulement, l'expérimentation, comme le calcul et la mesure, repose, en dernière instance, d'une façon plus ou moins explicite, sur la loi de détermination et de l'ordre des choses, cette vérité objective au premier chef, puisqu'elle régit à la fois notre esprit, à titre d'organisme mental et d'instrument de toute connaissance, et tous les êtres différents de lui.

Nous ne dirions pas précisément, avec M. Vacherot : « la notion de l'ordre ne dérive pas plus de l'observation intérieure, et à plus forte raison de l'expérience sensible, que les types de la géométrie, de la morale et de l'art [2]. » Mais nous tiendrions que le concept de l'ordre, pour être déduit du spectacle des choses, suppose déjà l'intervention d'une faculté dépassant le

[1] *Loc. cit.* — « Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum... Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde (*De anima*, l. III) dicitur quod objectum intellectus est *quod quid est*, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. » 1ª, q. 57, a. 1, ad. 2.

[2] *La Métaphysique et la science*, t. I, p. 271.

domaine des phénomènes et allant par sa tendance innée aux principes générateurs, aux idées universelles. On n'en conclurait pas moins avec le célèbre philosophe français : la notion de l'ordre est irréductible à l'expérience.

La loi de l'ordre, dans la persistante harmonie de la nature, implique, en fin de compte, une cause intelligente, une pensée directrice. Si l'on se refuse à cette conséqence, il faut se décider à reconnaître le hasard, la nécessité fortuite au début de la genèse cosmique.

Quoi qu'il en soit, et c'est tout ce que nous voulons noter à présent : la méthode expérimentale nous met, dès l'origine, en face d'un principe sortant, par son essence, des conditions purement matérielles et empiriques.

L'école expérimentale s'est donné pour tâche de substituer à la recherche des causes familières à l'ancienne métaphysique, l'investigation des faits ou des conditions plus simples, en vue d'expliquer les effets et les idées plus complexes. C'est le procédé d'induction et de soustraction, rajeunissement de la méthode de Bacon de Vérulam, et plus qu'on ne le penserait, de celle de Roger Bacon et de S. Thomas. La méthode positive enregistre des faits, des phénomènes, et les circonstances au sein desquelles ils se reproduisent dans leur succession invariable. Elle soustrait les différences de ces groupes divers, et descend ainsi des faits complexes à des faits toujours plus simples, éléments des premiers. Ces facteurs primitifs sont les antécédents naturels des effets. Déterminer selon la même méthode de simplification par soustraction de différences, le fait générateur de tous les faits subordonnés et la loi d'unité universelle des choses, voilà le but de la science. Cependant la recherche des antécédents de chaque phénomène implique la tendance mentale de créer la hiérarchie progressive des faits et celle des idées qui en représentent l'ordonnance à l'esprit. Cette tendance a été mise à la base de l'analyse de la raison par le grand criticiste M. Renouvier, dans sa théorie de la représentabilité, aussi expressément que par Aristote. Ce mouvement de la raison est un fait, et le plus tangible de tous.

Quel *événement plus simple* en rend raison, à l'origine comme aujourd'hui? On n'en trouverait d'autre que le fond même de l'intelligence, sa loi dynamique, sa fin immanente, sa tendance spontanée. Certes, c'est là une règle aussi réelle, aussi concrète que la raison même. Mais elle domine le monde des représentations sensibles et la recherche spontanée des causes, et, en partie, elle l'explique.

A M. Comte appartient en propre la distinction des trois états ou des trois phases d'évolution de l'esprit humain : la phase *théologique* où nos lointains ancêtres prêtaient confusément une personnalité faite à l'image d'eux-mêmes, à toute force active, au soleil, à la lune et aux étoiles, à la terre et au firmament, à la foudre, aux phénomènes et aux êtres bienfaisants ou redoutables de leur contrée ; la phase *métaphysique*, caractérisée par l'attribution de causes, d'essences, de facultés *spéciales* aux multiples groupes de phénomènes ; l'état *physique*, enfin, en lequel, après de très lents progrès, l'on substitua aux fantômes de la théologie, de la métaphysique, des faits sensibles et concrets dans leur ordonnance régulière.

D'après le même point de vue, la philosophie positiviste explique les phénomènes d'ordre supérieur par les phénomènes d'ordre inférieur. Les éléments *les plus simples* s'appliquent aux groupes *les plus nombreux* de faits. C'est le rôle par excellence de la science de ramener les événements complexes à leurs facteurs, de résoudre la pensée en sensations, les sensations en combinaisons de chimie nerveuse et les fonctions des nerfs en chocs mécaniques.

Les phénomènes physiques et psychiques sont la base des « associations d'idées » où les positivistes mettent l'âme de toute philosophie. En particulier, M. Comte reconnaissait dans « le concept du tout, de l'ensemble en son développement progressif, de l'unité spécifique, » la loi des êtres subordonnés. Selon lui, la synthèse organique serait le prodrome des analyses spéciales. Au lieu d'étudier le moi personnel pour connaître l'homme, il faut le considérer dans la vie collective et complète de l'humanité. En dernière instance, c'est « l'inférieur qui explique le

supérieur » dans ses facteurs ; mais le supérieur explique l'inférieur quant à sa destinée, quant à sa fin. La volonté est la loi suprême de la raison et celle-ci fait comprendre la sensation. Analytiquement, volonté et raison se résolvent en sensations ; la sociologie rend raison de l'humanité, mais la sociologie elle-même se ramène à la chimie, à la physique, à la mécanique, aux mathématiques. Au lieu de forces, d'entités, de facultés, la philosophie positive ne se préoccupe que des groupes de faits.

Dans la synthèse systématique des diverses sciences, l'on trouverait, assure M. Littré, « les principes premiers de toutes les notions rangées dans leur ordre vraiment naturel ». Dans cette conception, ajoutait M. Vacherot, « la science et la philosophie ne sont plus deux ordres de connaissance, distincts par la nature des problèmes et des méthodes, mais simplement deux points de vue d'une seule et même vérité qui sont entre eux comme le particulier au général et comme l'analyse à la synthèse. Enfin, tandis que la science se fait avec l'observation et l'expérience, la philosophie se fait avec la comparaison et la généralisation des faits observés [1] ».

M. Littré, suivant en cela A. Comte, reconnaît huit sciences proprement dites, ordonnées d'après le degré de complexité de leurs objets : les mathématiques s'occupant des notions les plus simples comme le nombre, l'étendue, le mouvement ; l'astronomie, la physique, la chimie, dérivant des mathématiques, ou s'en servant dans leurs constatations ; la biologie, cette chimie humaine, et la sociologie, résultante pratique des autres sciences.

Tous les positivistes et la plupart des criticistes s'accordent à rayer la métaphysique du cadre des sciences. Ils rediraient avec Littré, le plus profond penseur de leur école : « Je n'ai à me préoccuper ni de l'origine, ni de la fin des choses, ni de Dieu, ni de l'âme, ni de théologie, ni de métaphysique ; je suis mon penchant de chercheur inquiet et charmé... Je fuis

[1] *Revue des deux mondes*, n° du 15 août 1880.

l'absolu parce que qu'il est introuvable... Je n'aime et ne recherche que le relatif [1]. »

A cette définition pratique du positivisme, son plus savant représentant en France ajoutait : « Ceux qui croient que la philosophie positiviste nie ou affirme quoi que ce soit, dans l'ordre métaphysique, se trompent ; elle ne nie rien, elle n'affirme rien, car nier ou affirmer, ce serait déclarer que l'on a une connaissance quelconque de l'origine des êtres et de leur fin... Ce qui est certain, c'est que les deux bouts des choses nous échappent, et que le milieu seul, ce que l'on appelle, en style de l'école, *le relatif, le positif*, nous appartient. Ce qui est au delà de ce milieu, c'est-à-dire au delà des phénomènes, est absolument inaccessible à l'esprit humain ; mais, ajoutait-il, inaccessible ne veut pas dire *nul* ou *n'existant pas*, mais simplement *inconnu*... L'absolu, l'infini est comme un océan qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque ni voile [2]. » Déclaration qui se résume en ces termes formulés par un disciple d'élite du maître : « Le positivisme est l'excommunication de tout élément métaphysique comme étranger et inaccessible à notre raison [3]. »

Herbert Spencer n'a pas tenu un autre langage. — Rapport des fonctions psychiques avec la complication du système nerveux, et soudure continue de ceux-ci selon un rythme ininterrompu d'intégration ; transition insensible des états de conscience inférieurs aux plus élevés, dans une progression lente d'adaptation perpétuée par la descendance et l'hérédité ; corrélation des états internes et des milieux extérieurs et passage des conditions restreintes de l'organisme à des conditions toujours plus étendues, plus générales et plus abstraites, en ce sens que la longue expérience des individus crée peu à peu dans le sujet l'attente des conséquents ou des

[1] Cf. Pasteur, *Discours de réception à l'Académie française*, prononcé le 27 avril 1882 ; *Éloge de Littré*.

[2] *Paroles de philosophie positive*, p. 52.

[3] Dupont-White, *Revue des deux mondes*, n° du 1er février 1865.

événements qui ont jusqu'alors accompagné leurs antécédents, depuis les simples mouvements réflexes, depuis les actes instinctifs jusqu'aux raisonnements suggérés par la répétition des expériences cohérentes ; transmission héréditaire de ces dernières opérations dans les groupes subséquents des diverses espèces vivantes, notamment dans celle de l'animalité supérieure : telles sont les thèses fondamentales de la philosophie de M. Spencer. C'est en vertu de ces maximes qu'il se prononce en ces termes sur le caractère expérimental, positif de la connaissance : » Le corollaire de tout ce qui a été précédemment développé, c'est que le cerveau représente une infinité d'expériences exercées pendant l'évolution de la vie en général ; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce haut degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant, et que, dans le cours de sa vie, l'enfant exerce, fortifie en général, et rend plus complexe, et qu'il léguera, à son tour, avec quelques faibles additions, aux générations futures [1]. »

Ces conclusions sont nettes. Pourtant, les thèses de M. H. Spencer sur l'inconnaissable substance, sur l'évolution des êtres en série absolument continue de l'atome au germe vivant et à l'homme intelligent ; le mouvement de tous les êtres vers leur perfection spécifique mis en lumière par Darwin ; l'effort spontané de l'esprit à s'assimiler le type essentiel des choses, si brillamment développé par M. Taine ; la conscience obscure de l'univers, et la réalisation progressive de toutes ses virtualités, la préoccupation de la catégorie de l'idéal, du problème complexe du mal qu'on attribuerait à quelque dupeur tout puissant caché dans les coulisses de ce monde tragique, comme le penserait M. Renan ou l'un des personnages de ses *Dialogues ;* la marche des choses vers leur finalité immanente ; la liberté de l'homme et sa durée indéfinie, comme s'exprime le chef des criticistes français, M. Renouvier ; l'at-

[1] *Principes de psychologie,* 4e partie, ch. IV.

traction du beau, la loi de progrès dans l'ordre des monistes allemands, et jusqu'à la projection nécessaire des faits passés dans l'avenir, de Stuart Mill, tout cela ne sont-ce pas des vues métaphysiques ?

On déduirait une conclusion semblable des concepts de cause, de temps et d'espace, ces conditions natives des êtres finis dans l'exercice de leur activité. Nous le savons : selon les positivistes, les notions de cause, de temps et d'espace ne contiennent que des éléments sensibles, généralisés et mis en catégories, à la suite des inductions qui les ont fournies : lois de causalité ou de reproduction constante des phénomènes dans les mêmes circonstances et grâce aux mêmes déterminations; loi de l'espace ou synthèse des multiples mouvements musculaires s'intégrant dans un même type, et correspondant aux coordonnées des corps dans l'étendue; loi du temps ou relativité et réciprocité de succession imaginée entre les divers états de conscience : tous ces cas fondamentaux, dont les autres seraient des inductions, des conséquences ou des combinaisons, se laissent résoudre en faits d'expériences.

Cependant, le moule psychique d'après lequel l'esprit a spontanément construit ces divers radicaux de la causalité, de l'espace, du temps n'impliquait-il pas un concept, une idée directrice de la synthèse mentale? Au début, la pensée s'est trouvée en présence de simples faits d'expérience. Mais à la récurrence des événements semblables en vertu de son activité innée, elle a bientôt posé une distinction que les positivistes laissent dans l'ombre : le discernement des simples séquences extérieures d'avec la hiérarchie des effets et de leurs causes réelles. L'intuition de son énergie consciente et libre, la succession de ses impressions, les limites de l'organisme corporel auront, plus que toute autre considération, aidé l'esprit à la formation de ces concepts élémentaires. C'est assez de réfléchir à l'idée que nous nous faisons de ceux-ci pour y découvrir tout autre chose que la simple succession des états divers. Or, c'est ce principe de causalité ou de dépendance interne ; c'est la condensation définitive des moments successifs dans l'unité de la catégorie du temps; c'est la notion de l'espace et de ses rap-

ports généraux, le lieu, la figure, la distance, le vide, qu'il s'agirait d'expliquer, à part de toute intuition suprasensible, à part d'un ordre fixe dans les représentations qui suppose déjà une synthèse idéale, perçue au moins d'une manière indéterminée en ses obscurs préludes. On ne réussirait pas plus à livrer de ces notions une explication purement empirique qu'à rendre compte du phénomène fondamental de la perception par les chocs des cellules et des fibres corticales du cerveau, n'importe leur nombre et leur complexité.

Tous ces multiples concepts supposent dans l'esprit une tendance vers cet élément intelligible, dont le monde sensible et les vagues mouvements de la conscience éveillent le pressentiment et fournissent les linéaments fondamentaux. Selon M. H. Spencer, le moi élémentaire serait un mécanisme nerveux, en correspondance avec les objets externes. Cette correspondance, en vertu d'expériences multipliées, s'est condensée en perceptions homogènes, et celles-ci deviennent les catégories de la raison. — En vertu de quelle loi, cependant, ces expériences, dont les facteurs primordiaux étaient isolés en leur succession, se sont-elles fondues en synthèses d'universelle application? Comment d'un nombre fini d'expériences s'est dégagée une loi d'infinie extension? L'esprit projette sa propre continuité dans le monde des réalités par une induction instinctive, dira-t-on, par une sorte de mouvement réflexe, saisissant l'unité des phénomènes semblables et trouvant dans leurs différences la perception de leur pluralité. Mais les vérités essentielles, les principes d'inconcevabilité des contraires et de causalité, se révèlent à nous avec une nécessité absolue et immuable. Ils sont si peu le produit exclusif du sujet qu'ils le dominent comme sa règle constitutive et vitale. Leur apparition première implique une tendance spontanée à concevoir les faits sensibles, non seulement comme réductibles à des séries déterminées mais en outre sous la forme de lois universelles. — Or, cette tendance, dans l'évolutionnisme, devrait être elle-même le résultat des adaptations mentales de

l'espèce. Elle serait à la fois leur cause et leur effet, et sous le même rapport. Voilà ce qui reste inconcevable.

L'hérédité, le milieu auront, certes, eu leur part dans la réalisation du tempérament psychique. Pourtant, il resterait impossible de rendre compte de l'acquisition des premières catégories logiques, des vues primitives sur les relations générales et suprasensibles des phénomènes, sans reconnaître, dans le mouvement originel de la raison, une loi de nature, poussant la pensée à revêtir les objets concrets, matériels, contingents, de sa propre universalité et à se les représenter sous la forme du « concept ». Jusque dans le germe de l'instinct mental, il faut placer l'élément métaphysique, le principe de la fin immanente. Supprimez ce fondement : la recherche scientifique serait le produit d'une genèse spontanée aussi inexplicable que l'apparition des organes en dehors de la préexistence d'un germe [1].

[1] L'argumentation de M. Liard, dans sa critique de l'évolutionnisme moniste ne sera pas ébranlée sur ce point : « On est conduit à cette conséquence au moins étrange, qu'à l'origine les notions universelles et nécessaires sont un pur néant, ou, ce qui revient au même, que leur germe n'a rien de commun avec elles. On se demande alors ce que peut pour elles l'évolution à laquelle on en attribue le lent enfantement? Qu'un germe donné se développe progressivement, on le comprend; mais que rien ne soit donné, et rien ne sera produit; la machine fonctionnera à vide, sans rien rendre. Attribuera-t-on à l'évolution elle-même un pouvoir créateur? Dira-t-on que la *matière* élaborée, primitivement étrangère aux *formes* de la pensée, les revêt peu à peu, grâce à l'élaboration même qu'elle subit? En soumettant à l'analyse l'idée d'évolution, nous nous sommes prémunis contre le prestige des prétendues transmutations des choses. Peut-être les organismes les plus parfaits, où siégent aujourd'hui les instruments de la pensée raisonnante, ont-ils succédé par évolution à des organismes plus simples ; peut-être encore l'action réflexe a-t-elle été le seul mode de réagir des sujets primitifs sur l'action de l'objet; il se peut aussi qu'à cette réaction simple aient succédé la complication croissante des organes, des réactions de plus en plus complexes ; que l'instinct soit apparu et à sa suite le souvenir, l'imagination, la prévision, la raison. Mais qu'en conclure ? Que l'action réflexe est *devenue* l'instinct, et l'instinct la raison, uniquement par l'addition du même au même, c'est-à-dire par accroissement de quantité ? Nous l'avons

Cette conclusion semblerait d'autant plus juste que l'expérience ne sanctionne nullement l'identité réelle des forces et des êtres. Les positivistes n'ont pas démontré la réductibilité du processus vital, de la production du germe vivant à la chimie minérale, bien moins encore la réductibilité du phénomène de la conscience à la mécanique. — Pour ne rappeler que ces considérants, depuis les travaux de M. Pasteur surtout, les physiologistes notent la nature dissymétrique des substances organiques, comme la fibrine, les fécules, la cellulose, les sucres, et le pouvoir rotatoire qu'elles exercent sur la lumière polarisée. La synthèse chimique a reproduit les corps organiques qu'on pourrait appeler les éléments et les déchets de la vie : les carbures binaires d'hydrogène, les acides organiques ternaires, comme l'acide formique, les alcools, les éthers, les amides, l'urée enfin, cet albuminoïde quaternaire azoté. Mais, selon l'observation de M. Cochin, Herbert Spencer lui-même avoue que ces synthèses ne s'accomplissent jamais à des températures normales ou organiques, mais à des chaleurs prodi-

déjà dit, et nous le répétons : s'il est vrai que la quantité de matière soit constante dans l'univers, le fond inorganique de tous les êtres est le même, et l'on peut dire qu'ils sont des transformations les uns des autres ; mais c'est à la condition de prendre ces mots en un sens métaphorique, et d'entendre par là qu'à travers la variété des formes successives, les lois de la corrélation et de l'équivalence mécanique des phénomènes persistent ; mais à chaque degré de l'évolution, quelque chose apparaît qui ne préexistait pas, et qui n'a pas toute raison d'être dans les états antérieurs. Par conséquent, ou bien les notions universelles sont en germe à l'origine de l'évolution ; alors celle-ci ne les crée pas, elle les développe, et les formes de la pensée ont un commencement absolu. Ou bien elles apparaissent à un degré quelconque de l'évolution ; alors elles ne sont pas davantage un produit de l'évolution, et dans ce cas encore, elles ont un commencement absolu. C'est donner le change à l'esprit que de les affaiblir pour en reculer indéfiniment les origines ; si loin qu'on nous force à en poursuivre les commencements, nous les retrouvons toujours avec leurs caractères spécifiques, et, si atténuées qu'elles soient, nous reconnaissons en elles les conditions sans lesquelles rien ne serait pensé. » *La science positive et la métaphysique*, p. 182.

gieusement élevées. En outre, les matières minérales obtenues par la synthèse, ne présentent jamais la dissymétrie moléculaire qui se revèle même après la désagrégation des cristaux de nature organique, par leur fusion dans un liquide.

C'est toujours la vérification de la formule de Cl. Bernard : dans les êtres organisés, les matériaux sont physiques, mais l'arrangement est vital.

Les expériences de MM. Gautier et Pringsheim ont montré dans la chlorophylle, simple auxiliaire de la respiration de la plante, la présence de granulations protoplasmatiques, douées de la faculté typique et inimitable de se reproduire spontanément, par leur action immanente, et non seulement en vertu d'une superposition superficielle, comme la régénération et le développement des cristaux. De même, après M. Pasteur, M. Müntz et Paul Bert ont établi la différence des ferments chimiques avec les ferments vivants, cessant, à la différence des premiers, d'accomplir leurs fonctions sous l'action du chloroforme, ou sous un certain nombre de pressions atmosphériques [1].

[1] Voir, sur les lacunes et les défectuosités du transformisme radical, l'excellente étude de M. Cochin, collaborateur de M. Pasteur : *L'Évolution*, surtout pages 91-100, 142, 188-191, 210. « N'y a-t-il pas quelque chose de bien forcé, demande un critique de M. H. Spencer, M. Vernier, à vouloir faire tout remonter à l'indistinct si étonnamment qu'on puisse en faire sortir hypothétiquement l'esprit, par exemple, et la matière? Y a-t-il dans une telle manière de raisonner quelque chose de vraiment scientifique? et ne voit-on pas dans ces généralisations hardies le retour. précisément, de ces anciennes façons de raisonner qu'on condamne avec tant de hauteur? Jamais la métaphysique des temps passés, celle que l'on dédaigne et que l'on condamne, n'a rien dit de plus osé, ni de plus arbitraire. Il semblerait vraiment parce qu'on voit sortir un poulet *distinct* d'un mélange *indistinct* d'albumine et de jaune d'œuf, qu'il soit permis de tout dire sur l'origine des choses, sur la pensée, sur l'esprit, sur le mouvement des sociétés humaines. Qu'on dise ce qu'on voudra, ce n'est pas nous qui voudrions opposer la moindre limitation à la pensée : ce qui n'est point permis, c'est en remplissant un livre de termes, de formules scientifiques, de donner aux yeux du public le caractère de la

Nous l'avons rappelé déjà : les types inférieurs de l'animalité, les zoospores, les anthérozoïdes et, d'après Hœckel et Cientowski, les cytodes, appelés généralement protistes ou monères, ces êtres dépourvus d'organisation appréciable et de forme déterminée, simples réseaux albuminoïdes finement granulés ou recouverts, dans les groupes supérieurs, d'une enveloppe plus dense, sans granulations, brillante et douée de réfringence, présentent les attributs des vivants, absolument irréductibles à la matière inorganique : la contractilité, la faculté de se nourrir et de se reproduire par scissiparité.

Des naturalistes ont adopté pour les monères un règne intermédiaire entre le règne animal et le règne végétal : qu'il suffise de noter ici que, d'après les meilleurs physiologistes, tous les phénomènes essentiels de la vie, à part le libre mouvement dans l'espace et la perception consciente, sont communs aux végétaux et aux animaux, et que dans les deux règnes, une substance identique, sous des formes diversifiées à l'infini, sert de substratum aux fonctions de la vie. — La distinction spécifique de tous ces êtres infimes de l'animalité d'avec les substances inorganiques, et la fausseté du monisme transformiste en ressortent avec une évidence nouvelle.

Enfin, la dépendance essentielle de l'évolution vitale à l'égard d'un germe, définitivement inscrite parmi les thèses fondamentales de la science, achève de démontrer la fausseté de l'hypothèse du transformisme radical ou de l'identité universelle des choses.

Dans chaque être, il en faudra plus manifestement encore reconnaître cette finalité immanente, indistincte de son essence, le déterminant à réaliser toute la somme de ses énergies, selon un rythme ordonné et stable de mouvement moléculaire dans les êtres inorganiques, et selon les types spécifiques des vivants et des agents doués de conscience, d'intelligence et de liberté.

rigueur et de la vérité scientifiques à des spéculations qui n'ont souvent rien que de chimérique, et qui sont destinées à un oubli aussi profond que celles que notre temps a repoussées. »

Encore une fois, à tous ces titres, nous voilà en présence d'une forme directrice dont les spéculations des métaphysiciens sur la fin interne des êtres et sur leurs rapports généraux sont l'expression analytique et rationnelle. Dans les vivants, il faudra ajouter, avec M. Renan lui-même, la tendance vive à la perfection, au progrès. Mais loin de tenir, avec cet écrivain, que ces principes immuables disciplinent seulement l'esprit et doivent être « mis bien nettement hors de la réalité », il importe de proclamer qu'ils constituent l'intime fond des choses et le sous-sol, l'assise dernière de toute réalité. Par eux, la métaphysique s'appuie à la physique, et l'idée à l'être. Ils sont bien cette catégorie supérieure de la tendance, de la finalité, à laquelle M. Renouvier, et tout récemment M. Vacherot, subordonnaient l'ordre total des choses.

La plus récente cosmogonie positiviste, celle de M. H. Spencer. semble consacrer la loi de finalité. Aux yeux du philosophe anglais, la vie, l'évolution, emporte une coordination d'actions et une correspondance ultérieure avec le milieu. Cette double condition se réalise grâce à l'adaptation organique qui assure au vivant la durée réclamée par sa nature et à l'intégration de ses facteurs différentiels. Passage de l'indéfini au défini et de l'homogène à l'hétérogène, tel serait le principe générateur de toute réalité. Or, d'après H. Spencer, ce n'est pas là une application du principe de finalité, cette vaine idole de l'esprit trop respectée par Darwin lui-même; c'en est, au contraire, la négation définitive et la réduction à la loi mécanique de la conservation de la force [1].

Mais au nom de quel considérant mécanique se laisserait concevoir au sein de l'homogène initial la transition à l'hétérogène? Tout élément de différenciation introduit dans cette nébuleuse originelle sort de la stricte hypothèse du mécanisme, et se rattache à une spéculation métaphysique. Si l'on se refuse à remonter jusqu'à l'homogène primordial, pour n'envisager que les manifestations accessibles à l'observation

[1] *Premiers principes*, 2e partie, c. 16.

actuelle, il faudra en ceux-ci reconnaître des causes de différenciation, ne fût-ce que la diversité de position des composants. Dans l'homogénéité absolue, à part de tout facteur dynamique, comment entendre cette diversité? Comment, surtout, lui attribuer le passage stable de l'indéfini au défini? La *loi de ségrégation* invoquée à cet effet par H. Spencer est une formule, rien de plus; elle exprime un effet, le triage des éléments en concurrence, mais elle n'éclaircit en rien la cause de cet effet; surtout, elle ne prouve pas la nature mécanique de cette cause. « Le nœud de la question, dirait-on avec M. P. Janet, est toujours de savoir si la loi de ségrégation, c'est-à-dire du triage mécanique, est capable de produire une œuvre d'art. La ségrégation n'a d'autres effets que de séparer dans des touts dissemblables les parties semblables, c'est-à-dire de reformer avec des touts hétérogènes des groupes homogènes : tandis que l'organisation consiste au contraire à faire coopérer dans une action commune des éléments hétérogènes : l'idée même de l'organisation paraît donc contraire à la loi de ségrégation [1]. » — Entre celle-ci et la sélection vitale, il y a cette différence essentielle que cette dernière présuppose l'existence des types les plus aptes à vivre, et, par conséquent, elle implique la correspondance préalable des conditions avec l'organisme et avec le milieu, sans laquelle la sélection serait impossible. La compatibilité des fonctions est, certes, propre aux individus favorablement constitués, mais c'est de cette compatibilité même qu'il faudrait rendre compte. Manifestement, elle est exigée pour le maintien de la vie. Cependant, cette forme typique de l'existence se pose comme une fin à l'égard de l'évolution organique et des lois de différenciation et d'intégration : et par cette considération fondamentale, le processus entier échappe à l'ordre de la mécanique pure, de l'évolutionnisme conçu à part de toute idée directrice extérieure ou immanente au monde, à moins qu'on ne retourne à la doctrine du hasard, vainement déguisée sous des formules spécieuses [2].

[1] *Les causes finales*, p. 703.

[2] P. Janet, *Les causes finales*, pp. 708-709.

Ainsi, la science vraiment positive sanctionne elle-même la spécificité des phénomènes de la vie et de ceux de la conscience et leur irréductibilité aux combinaisons du mouvement et de la mécanique. Elle rejette l'hypothèse évolutionniste dans ces conclusions radicales. Quant au transformisme des espèces actuelles, elle le tient pour une hypothèse appuyée de certains considérants sérieux, en certaines de ses parties du moins, bien que jusqu'ici non démontrés par des preuves vraiment scientifiques, notamment en ce qui concerne la filiation de l'organisme humain avec celui des anthropoïdes [1]. Restreinte

[1] Cf. de Quatrefages, *Hommes fossiles et hommes sauvages*, p. 58. Paris, Baillières. — Qu'on jette les yeux sur un singe, écrit M. Joly, fût-ce un gorille, tout indique qu'il est fait pour vivre sur les arbres. Sa colonne vertébrale, au lieu d'être infléchie en sens divers, ne forme qu'un seul ressort, et ne permet pas à l'animal d'adopter aisément la station verticale. Les extrémités sont semblables entre elles, et on est au premier abord tenté de s'écrier qu'il a quatre mains ; mais c'est la diversité plutôt que le nombre qui fait la perfection des organes. Or, les membres postérieurs ne pouvant soutenir à eux seuls le poids du corps, ne laissent pas aux membres antérieurs la liberté d'agir comme de véritables bras : d'ailleurs, par une sorte de paradoxe, ce sont les extrémités postérieures qui diffèrent le moins des mains de l'homme, mais elles sont occupées à soutenir le corps, et tout autre emploi leur est à peu près interdit. Les quatre membres du singe ne lui permettent donc que ces deux choses : se maintenir et grimper. Il est vrai, la structure de son bras et surtout la disposition de l'articulation de l'épaule lui permet comme à nous d'opérer un mouvement de circumduction, et d'embrasser le tronc des arbres ; mais c'est là un caractère qui n'intéresse que la vie matérielle. De même le bras s'allonge démesurément (Brehm, *les Mammifères*, p. 3.) : les os de l'avant-bras sont séparés et très mobiles, ceux du poignet très étendus. Par contre, ceux des doigts sont en partie arrêtés dans leur développement ; et quand aux muscles destinés à faire mouvoir les mains de devant, ils sont comme atrophiés. De là, pour parler rigoureusement, point de main, c'est-à-dire point d'organe de toucher, mais un vigoureux crochet admirablement adapté aux besoins d'une vie arboricole. Dans l'homme, la station verticale, résultat de la conformation générale du squelette, affranchit les bras et les mains de tout rapport avec les membres postérieurs. La main n'a donc plus de relations qu'avec

dans la sphère des organismes, elle serait de tous points conciliable avec les doctrines fondamentales de la philosophie spiritualiste.

A son tour, la conception spontanée de la cause première

les autres organes sensoriels dont elle complète et rectifie les données. Le crochet, comme nous l'avons vu, se change en un compas, dont les mouvements rendent un clair témoignage du géomètre qui l'emploie. La comparaison enfin peut être poursuivie dans tout le reste de l'organisme. « On verra en résulter, » dit un physiologiste, « un ordre inverse du terme final du développement dans les appareils sensitifs et végétatifs, dans les systèmes de locomotion et de reproduction. » « Tout dans la forme du singe, » dit un autre, « a pour raison spéciale quelque accommodation matérielle au monde. Tout, au contraire, dans la forme de l'homme, révèle une accommodation supérieure aux fins de l'intelligence. » L'organisme de l'homme n'a donc pas son but en lui-même. Rien n'indique que le corps du singe soit fait pour autre chose que pour se nourrir et se reproduire. Tout indique que celui de l'homme est un instrument destiné à un travail plus relevé. Tout confirme avec la dernière rigueur le mot célèbre de Pascal : « L'homme est visiblement fait pour penser. » Bien plus, cet organisme, qui a aussi sa destinée propre, pourrait-il accomplir cette destinée sans le secours d'une force supérieure ? Un philosophe de talent, M. Huet, prétend que l'homme privé de l'intelligence vivrait fort bien, comme les animaux, de la vie matérielle. Rien de plus douteux qu'une telle assertion. Il faudrait tout d'abord que l'ordre de développement et d'accommodation de ses organes fût non-seulement changé, mais renversé complètement. Et alors même ses organes ne détermineraient probablement aucun instinct précis et distinct, aucun genre de vie particulier. L'homme n'aurait ni les ressources des animaux les plus forts ni celles des animaux les plus faibles. En concurrence avec tous, il n'aurait donc pas la moindre chance de résister et de survivre dans la lutte. Ainsi, non-seulement l'organisme humain est visiblement fait pour être l'instrument de l'intelligence, mais lui-même, pour subsister, a besoin d'être dirigé par l'intelligence. Dès lors, nous sommes ici en présence d'un être qui ne peut plus s'étudier seulement par le dehors ». — Sur la thèse opposée voir le travail de V. MEUNIER, *Philosophie zoologique*. Paris, Pagnerre. — Claude Bernard n'hésite pas à inscrire la cause finale parmi les « conditions intellectuelles » qui ont présidé à l'origine des espèces, pour assurer et diriger leur développement. — Ces déclarations peuvent se concilier parfaitement avec la doctrine du grand Augustin, d'Hippone et de S. Thomas d'Aquin. —

s'introduit jusque dans les théories les mieux faites pour l'écarter. C'est la preuve indirecte, mais brutale, de l'exagération de la thèse positiviste et de l'équivoque où elle se meut. Littré trouve l'idée de l'immensité physique et de l'immensité spirituelle à la fois « salutaire et formidable ». A la fin de ses études sur l'*Intelligence*, M. Taine signale « l'axiome substantiel » supérieur à toutes les réalités. Dans son *Nouveau spiritualisme*, M. Vacherot analyse longuement la notion de l'Infini. Herbert Spencer reconnaît sous les phénomènes un sujet, la substance *inconnaissable*, et c'est ce même nom qu'il donne à la cause première. Mais les phénomènes doivent correspondre à l'activité qui les engendre et dont ils sont la manifestation, au même titre que les constructions synthétiques de l'auteur des *Premiers principes* correspondent à son génie. La dépendance de notre nature et celle de l'univers, les tendances primitives de toutes nos facultés vers une cause parfaite et autonome et l'infaillibilité générale des aspirations originelles dans l'universelle série des vivants attestent l'existence de l'Être infini, sans nous donner de lui une intuition substantielle. Étant l'être nécessaire, l'activité pure ou indépendante, il est toute perfection. Quel est le mode de subsistance de l'infini, la nature de sa vie intime? Nous ne savons. Mais ce n'est pas s'égarer que d'affirmer de lui, à un degré transcendant et en manière d'analogie lointaine, toutes les excellences réelles : l'intelligence, l'amour, la puissance, l'ordre, la sainteté.

De la sorte, l'infinie intelligence et l'infini amour nous apparaissent comme l'activité sans borne, comme la compréhensive et ineffable synthèse de tous les attributs de l'être.

Ajoutons seulement à présent que Cl. Bernard n'est pas allé jusqu'au bout dans sa propre philosophie, ce qui est arrivé plus d'une fois à ce grand esprit. Les Docteurs scolastiques notaient que la cause première prédestinait à chaque espèce d'être sa fin dans l'acte de création, mais qu'en vertu de cette prédestination d'ordre général, l'activité du premier moteur demeurait présente, d'une manière immédiate, aux agents créés durant toute la durée de l'existence.

Pour être d'une inconcevable élévation, la détermination de sa nature, sa personnalité et sa réalité, n'impliquent ni borne ni contradiction, car l'infini ne se limite pas en comprenant en soi toutes les positives perfections de la vie indépendante et immuable. L'état abstrait et absolu, que seuls lui reconnaissent MM. Vacherot et Renouvier, sauvegarde-t-il mieux son essence que sa vivante réalité? Mais l'abstrait n'existe que dans la pensée de l'homme. Pour garantir le caractère absolu de l'infini, va-t-on le rendre dépendant d'une opération de logique formelle? Le « Dieu qui devient » de Hégel, de M. Renan et de M. Vacherot lui-même en sa première manière, répugne autrement encore à la raison du penseur que le Dieu immédiatement perçu de certains ontologistes, que le Dieu de Herbert Spencer, inconnaissable en soi, mais symbole de l'activité sans borne et du fond essentiel de toute réalité [1]. — On nous avertit que cet absolu n'est qu'un absolu relatif, puisque l'homme s'y élève par les conditions mêmes de sa conscience. Pure chicane! Le monde et la conscience et l'humanité n'existeraient point que cet être absolu n'en serait pas moins en soi comme le principe indépendant, ou, s'il faut parler le langage des positivistes, comme la condition la plus simple et tout ensemble la plus élevée des êtres finis et dépendants de l'univers.

Toutes les explications des positivistes témoignent, en définitive, de la tendance de l'esprit à s'assimiler les problèmes supra-sensibles, ceux-là, en un mot, qu'on a de tout temps attribués à la philosophie, à la métaphysique. Une pareille tendance, persistant dans l'espèce la plus élevée, exprime une loi de la nature; si elle eût été fausse, l'espèce aurait disparu. La raison peut donc s'orienter sur le problème spéculatif dans la mesure de sa culture générale. L'expérience n'est donc pas le seul mode de connaissance; et ce serait, aujourd'hui, s'avouer bien arriéré que de trancher la question par une mesquine pétition de principe et d'opposer à la légitimité de l'ana-

[1] Cf. Gratry, *Connaissance de Dieu*, t. II, 2e partie, surtout chap. IV.

lyse rationnelle une définition confinant *a priori* toute science dans un empirisme plus ou moins développé [1].

Le positivisme a eu la fortune de trouver des interprètes de génie et de savoir en des hommes comme A. Comte, Littré, Bain, Stuart Mill, Taine. Pour quiconque sonde de près le système renouvelé de Lucrète, il apparaîtra comme une vaste pétition de principe. Les positivistes ont expliqué de la manière la plus ingénieuse les procédés, la formation des concepts d'ordre sensible. Sur une foule de points ils ont enrichi la psychologie de détails précieux, d'analyses admirables. Mais ils ont présupposé dans l'esprit la tendance primordiale et sa faculté de dégager l'élément idéal et essentiel des types contingents,

[1] Dans sa réfutation du positivisme, M. Liard observe que les sensations elles-mêmes se réduisent à des « états de conscience », et que, dès lors, les expériences des psychophysiciens présentent une subjectivité semblable à celle des concepts les plus abstraits. Bien que rattachant à l'excès la métaphysique à la morale, M. Liard, écrit avec toute raison ces paroles : « Étant posé et admis que la métaphysique n'a pas le même objet, ni par suite les mêmes procédés de méthode que les sciences positives, il s'agit de savoir si cet objet est accessible, si ces procédés sont trompeurs, et pour le décider on demande avis à la science positive. Comme celle-ci est, par définition, distincte de la métaphysique, la réponse ne saurait être douteuse : les sciences positives n'atteignent pas l'absolu, donc l'absolu est inaccessible ! On juge la métaphysique à la mesure de la science, l'absolu à la mesure du relatif. Mais auparavant ne faudrait-il pas avoir démontré que le savoir positif est l'unique savoir, que les procédés des sciences sont les seuls procédés de découverte ? Où est la démonstration ? Ainsi le positivisme, ses prémisses même concédées, n'aboutit, en bonne logique, qu'à marquer plus fortement peut-être qu'on ne l'avait fait auparavant la distinction incontestée de la science et de la métaphysique ; mais est-ce prouver que la métaphysique est impossible ? Si la métaphysique n'est pas la science, est-il vrai pour cela que la science positive soit tout le savoir ? Pour le démontrer, il faudrait une critique de l'entendement, c'est-à-dire, en fin de compte, une métaphysique. Aussi, par son principe constitutif, le positivisme est-il condamné à ne jamais établir la proposition qui lui sert de base ; partant, son jugement sur la vanité des recherches métaphysiques est mal informé et revisable. — *La science positive et la métaphysique*, p. 57.

de saisir la loi de dépendance interne dans l'analyse des phénomènes de la nature aussi bien que dans ceux de la conscience. Or, c'est là le vrai fondement du problème métaphysique. Ce que les positivistes n'ont pas expliqué, c'est le besoin de la raison d'explorer les conditions universelles des êtres et de rattacher les phénomènes entre eux dans l'unité de la substance ou du type spécifique, de construire la synthèse des conclusions dernières des sciences générales et des rapports les plus élevés des choses, de poser et de reprendre, à chaque progrès de la civilisation, les questions d'origine. Bien entendue, c'est là précisément la métaphysique tout entière.

S'il était possible de dépouiller les vues préconçues et l'esprit de système, la science positive et la métaphysique, au lieu de se jeter des anathèmes puérils, se confédéreraient sans retard, sur la base de l'observation complète. Les métaphysiciens souscriraient à cette déclaration de M. Taine : « Le progrès de la science consiste à expliquer un ensemble de faits, non par une cause prétendument hors de toute expérience, mais bien par un fait supérieur qui les engendre.... On doit arriver pour chaque genre d'objets à un fait unique qui est la cause universelle. » Dans ces paroles, c'est l'esprit d'Aristote, c'est son langage que nous retrouvons. Le célèbre écrivain ajoute, et beaucoup de positivistes l'ont redit après lui, en moins beau langage : « Nous découvrons l'unité de l'univers, et nous comprenons ce qui la produit. Elle ne vient pas d'une chose extérieure au monde, ni d'une chose mystérieuse causée dans le monde. Elle vient d'un fait général, semblable aux autres, loi génératrice d'où les autres se déduisent.... L'objet final de la science est cette loi suprême, et celui qui, d'un élan, pourrait se transporter dans son sein, y verrait, comme d'une source, se dérouler par des canaux distincts et ramifiés le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses [1]. »

La loi de causalité, ou de raison explicative, comme l'appelle

[1] *Le positivisme anglais*, p. 37.

M. Taine, serait le principe générateur des faits et des idées : nous savons qu'elle est identique, au fond, avec la loi d'ordre immanent et de détermination interne. Or, cette loi génératrice rattache les phénomènes à leurs conditions déterminantes, ou à leurs causes et les événements finis et contingents de leur nature à la cause absolue, qui n'est pas extérieure au monde, bien que distincte de lui, mais immédiatement présente au monde, et dont l'existence réelle n'est pas une vérité mystérieuse, mais la plus haute des certitudes. Si l'esprit avait l'intuition de la pensée créatrice, de la cause première et de la volonté toute puissante et libre, il en déduirait tout le cycle des apparitions. Il est vrai : le point de vue des positivistes diffère radicalement de celui des métaphysiciens spiritualistes : il implique la monisme et l'identité essentielle de tous les êtres, tandis que ce dernier pose entre le monde de la matière et celui de l'esprit, entre les choses finies et l'infini des distinctions irréductibles. Nous savons la valeur de l'évolutionnisme radical. Mais nous ne voulons à présent que signaler la rencontre des deux systèmes opposés en ce qui concerne le concept, commun à tous les deux, d'un principe générateur, et ce concept exprime la vérité métaphysique, suprasensible par excellence.

Entendue avec la circonspection sévère des maîtres, la métaphysique conserve donc son rang d'élite dans l'encyclopédie des branches philosophiques. Malgré leur étendue, nous voulons rappeler là-dessus les témoignages de deux chefs de la méthode psychophysique et du criticisme, MM. Wundt et A. Fouillée : « La philosophie, dit le premier, ne doit pas rester oisive. En contrôlant les résultats généraux des sciences, en développant les méthodes scientifiques et leurs principes, elle a devant elle un champ de travail qui s'étend toujours avec le progrès de l'expérience scientifique et où elle peut exercer une influence féconde sur les sciences spéciales. Plus la philosophie prendra au sens littéral sa vocation d'être « la science des sciences, » plus il lui sera facile de transmettre un jour à la postérité un tableau fidèle du mouvement scientifique de notre époque. Car les systèmes d'une certaine

importance, que l'histoire de la philosophie inscrit sur ses pages, ne sont pas de frivoles combinaisons d'idées de quelques penseurs isolés; cette histoire réunit les innombrables sources de connaissance répandues dans les sciences spéciales en un grand fleuve, où sans doute on ne reconnaît pas le cours de chaque source particulière, mais où l'on peut voir la direction qu'elles ont suivie dans leur ensemble. Dans ces derniers temps, on n'a pas toujours tenu compte de l'influence réciproque qu'exercent l'une sur l'autre la philosophie et chacune des sciences particulières. Celles-ci méritent à cet égard le moindre reproche. Car c'est la tâche de la philosophie de maintenir les bons rapports avec les sciences spéciales en leur empruntant ce dont elle a besoin, la base de l'expérience, et en leur communiquant ce qui leur manque, l'enchaînement général des connaissances [1]. »

Selon M. Fouillée, la même conclusion s'imposerait jusque dans le système de l'évolution. « La doctrine même de l'évolution, écrit ce penseur, est une métaphysique de la nature qui suppose des principes et des postulats dépassant l'expérience. L'évolution est-elle purement mécanique, ou laisse-t-elle place à une finalité quelconque, sinon transcendante, du moins immanente? La cause dernière de l'évolution est-elle une nécessité fondamentale ou une volonté susceptible de quelque liberté? Le fond des êtres qui évoluent est-il la conscience, ou est-ce cet élément inconscient que Clifford et M. Taine placent sous la sensation inconsciente, ou est-ce, enfin, quelque principe inconnaissable, différent de l'un et de l'autre, comme celui de M. Spencer? Si l'évolution n'a pas de fin préétablie, n'a-t-elle pas du moins un terme naturel, et quel est ce terme, ce résultat de l'aspiration universelle, ou, comme dit M. Spencer, cet achèvement qui est l'objet du désir? Sur quelle preuve se fonde l'identification établie par M. Spencer entre le terme naturel de l'évolution et le bien moral? — Voilà autant de problèmes, et il serait difficile de soutenir que les

[1] *La philosophie dans le temps présent.* Rev. phil. 1875, p. 117.

conceptions symboliques « de la métaphysique » sont hors de cause. La métaphysique, selon nous, doit être une synthèse de la psychologie et de la cosmologie, synthèse originale qui ne peut rentrer dans le domaine d'aucune des deux sciences..... Jusqu'à quel point peut-on interpréter l'univers par ce qu'il y a de plus radical dans la conscience, et la conscience par ce qu'il y a de plus général dans l'univers?... Puisque nos savants admettent que la réaction, en définitive, ne peut jamais dépasser l'action, ils doivent en conclure qu'il y a dans la réalité même quelque inévitable action qui provoque et légitime la réaction de la conscience humaine, quelque secret ressort qui nous force à ne pas nous contenter des apparences sensibles. La métaphysique durera donc tant qu'il y aura des cerveaux humains et un monde dont ils subiront l'influence. L'homme est un « animal métaphysique ». — C'est la tendance primitive de notre esprit qui est le ressort vital de ce mouvement vers la connaissance réelle, objective des derniers principes intelligibles dont les lois et les phénomènes de l'univers et de l'esprit sont l'expression positive. Comme la nature, comme notre essence dont elle est le produit spontané, cette tendance, consolidée dans l'espèce, ne saurait ni se tromper ni nous tromper [1].

Dans ses enseignements positifs, prédestinés à un progrès incessant et provisoires en nombre de détails très graves aussi bien que dans la forme que lui ont donnée les penseurs de génie, dont les dissidences s'atténuent ou s'effacent dans l'accord des affirmations dernières, la Philosophie nous apparait donc comme une science distincte. Avec une spécificité progressive, la nature de son objet se découvre dans les définitions

[1] Il faut dire de cette aspiration ce que le même philosophe écrit de l'unanime persuasion du genre humain à la liberté : « S'il est une tendance qui ait existé toujours dans l'humanité, c'est la tendance à cette suprême fonction de la vie ; croire qu'elle n'a pu se réaliser en aucune manière, ce serait croire que l'humanité, ou la pensée consciente, a travaillé en vain, quand la nature même, ou la pensée obscure, est parvenue à produire ce que cherchait son instinct infaillible. » — *La liberté et le déterminisme*, p. 284.

des sages; et dans les divergences de celles-ci se révèle la multiplicité des points de vue, très compréhensible en une discipline touchant à des matières si nombreuses, si complexes.

Pour Hérodote, Thucydide, Socrate, la philosophie est encore synonyme de science : un astronome, un savant, un moraliste est un philosophe [1]. Lorsque Pythagore, le premier, s'appela l'*ami de la sagesse*, il songeait à cette science suprasensible des nombres et des essences, dont la cause première est le principe supérieur, présent à l'âme elle-même en ses profondeurs intimes [2]. Dans l'*Euthydème* de Platon, la philosophie est la connaissance des rapports essentiels des choses [3]. Ceux-là sont des philosophes, d'après la *République*, qui savent fixer dans les choses mobiles leurs immobiles éléments, et par delà les phé-

[1] I, 30; II, 40.

[2] *Diog. Laërce,* I, 12; VIII, 8. — *Banquet*, I, 5.

[3] « Pythagore et Platon avec leurs nombres suprasensibles que repétaient toutes choses; Aristote avec son *Intelligence* tout immatérielle, qui tenait la nature entière suspendue à elle par l'amour, ne firent qu'énoncer en termes philosophiques la pensée que réalisait sous mille formes l'esprit grec. La divinité elle-même, on se l'imagina, chez les Grecs surtout, non seulement puissante, telle que la redoutaient les âges primitifs, mais à la fois parfaite et heureuse, comme au sein d'une atmosphère d'harmonie. C'est ce qu'exprime le sourire qui, dans les ouvrages de l'ancien art hellénique, rayonne toujours, joint à une singulière finesse de traits et d'expression, sur le visage des dieux et des héros. Enfin c'est un caractère du jeune âge, où la personnalité ne se prend guère, comme on le voit souvent plus tard, pour son propre principe aussi bien que pour son objet et son but, que de s'abandonner volontiers à une influence qu'il sent supérieure; et c'est peut-être le secret de ces grâces qui lui sont propres et portent à l'aimer. Il en fut de même de la jeunesse du monde. Ce quelque chose de divin que les anciens croyaient voir tout au dehors et au-dessus d'eux, ils le sentirent surtout en eux-mêmes; ils sentirent en eux un génie venu de plus haut, et où résidait concentrée, pour ainsi dire, cette même beauté que déployait sous tant d'aspects l'univers visible. Ils furent de la sorte, et d'une manière habituelle, dans l'état de celui qui porte en soi un dieu et lui obéit, état appelé par les Grecs d'un mot qui a précisément ce sens : enthousiasme. » — M. Ravaisson-Mollien, *Discours de présidence* pour l'année 1877, lu dans la séance publique de l'Académie des inscriptions et belles lettres.

nomènes, saisir leur type intelligible et immuable, *l'Idée*, et, enfin, s'élever jusqu'à l'Idée des idées, le souverain Bien, plus parfait que toutes les réalités [1]. Aristote va préciser ces vues [2]. Avec sa froideur accoutumée, mais dans le même

[1] L. VI, VII. Cf. *Theœthète,* les *Lois,* III.

[2] Entendons, pour leur capitale importance, ces textes d'Aristote : « L'homme a naturellement la passion de connaître; et la preuve que ce penchant existe en nous tous, c'est le plaisir que nous prenons aux perceptions des sens. Indépendamment de toute utilité spéciale, nous aimons ces perceptions pour elles-mêmes ; et au-dessus de toutes les autres nous plaçons celles que nous procurent les yeux. Or, ce n'est pas seulement en vue de l'action, afin de pouvoir agir, qu'on préfère comme exclusivement, peut-on dire, le sens spécial de la vue aux autres sens ; on le préfère même quand on n'a absolument rien à en tirer d'immédiat; et cette prédilection tient à ce que de tous nos sens, c'est la vue qui, sur une chose donnée, peut nous fournir le plus d'informations et nous révéler le plus de différences. » *Met.*, I, c., 1, § 1. – « ... Dans l'opinion de tout le monde, la science que l'on décore du nom de sagesse, la Philosophie, a pour objet les causes et les principes des choses ». *Met.* l. I, c. 1, § 19. — « Toutes les sciences se servent (des axiomes) parce que ceux-ci affectent l'être en tant qu'être... Elles ne les emploient que dans la mesure où ces axiomes suffisent à chacune d'elles, ou selon que le réclame le genre d'être sur lequel portent ses démonstrations. Dès lors, il est clair que puisque les axiomes (ou principes) se rapportent à tous les êtres en tant qu'êtres (l'être étant l'élément commun à tous), la connaissance des axiomes concerne celui-là qui s'occupe de l'être en tant qu'être. » *Met.,* l. IV, c. 3. « Il convient que celui qui s'est rendu familière une science particulière mette en relief les *principes fondamentaux de cette science.* Donc il convient que celui qui s'occupe de l'être en tant qu'être mette en relief les principes fondements de tous les autres principes. Et c'est là la mission du philosophe » *Met.*, IV, c. 3.

Sur le caractère synthétique de la philosophie, Aristote s'exprime en ces termes : « Le mérite principal du sage, c'est de savoir, autant du moins qu'un tel avantage peut appartenir à l'homme, l'ensemble de toutes choses, sans que néanmoins il doive posséder pour cela la connaissance des cas particuliers... Sans comparaison, ce qui est l'intelligible par excellence, ce sont les principes et les causes, puisque c'est par leur intermédiaire et par les conséquences qui en sortent qu'on connait tout le reste, tandis que, de leur côté, les détails particuliers ne suffiraient pas à faire connaître les principes. » *Ibid.*, c. 2, § 11. — « La philosophie

esprit, il montre dans la philosophie la connaissance désintéressée des principes universels, la science de l'être en tant qu'être ou celle des causes irréductibles des choses, et en particulier de la Divinité, l'être des êtres. — Proclus décrit la philosophie comme la science de l'universel ; et Speusippe la définit magistralement « le principe de la science [1]. »

Ce caractère de généralité inspirait la formule si vague des Stoïciens : la philosophie est « la pénétration des choses divines et humaines » [2], et celle d'Épicure l'appelant la science des idées originelles et nécessaires dont la fin est l'acquisition de la vraie félicité [3].

Augustin définissait la philosophie dans le sens de Platon : « la connaissance rationnelle des choses éternelles, » ou des principes nécessaires : *Aeternarum rerum cognitio intellectualis* (*de Trinit.* XII ; 15). Ces principes absolus, le grand homme les rattache aux Idées divines, qui sont les types des créatures toujours présents, dans leur simplicité immuable, à l'Intelligence éternelle [4]. En Dieu, dit-il encore, se trouve *la cause* des êtres, le *principe* de l'intelligence, la *fin* de toutes les actions : trois enquêtes dont l'une appartient à la *physique*, l'autre à la *logique* (métaphysique) et la troisième à la *morale* [5].

est la science, s'il en est une au monde, qui doit s'occuper de choses divines... car de l'aveu du genre humain tout entier, Dieu est la cause et le principe des choses. » *Met.*, l. I, c. 2, § 20. — « Il est tout simple que la plus haute des sciences se consacre à ce qu'il y a de plus relevé dans le monde. » *Met.*, l. VI, c. 1, § 13. — « Une science est supérieure ou inférieure, selon l'objet de ses études... Si donc les substances physiques étaient les premières parmi les êtres, il s'ensuivrait que la physique serait aussi la première des sciences. Mais s'il y a une autre substance, une autre nature, séparée et immobile, il faut nécessairement que la science qui étudie cette substance soit supérieure à la physique et supérieure en tant qu'universelle. » (L. XI, c. VII, 7)

[1] *Ennead*, I ; 10 ; *In Platon definit.*
[2] *Acad. Quæst*, I ; 7.
[3] *Sext. Empir. adv. Mathet.*, XI, 169.
[4] *De Trinit.* II ; 15 — *Lib 83 Quest.* q. 46 ; *De utilit. credendi*, c. 15.
[5] *De Civ. Dei*, l. VIII, c. 4.

Pour S. Augustin comme pour Platon, les *Idées* sont à la fois l'essence logique, l'élément métaphysique ou suprasensible des choses et leur type suprême dans l'Intelligence créatrice. L'« idée » correspond à la « cause formelle » et aux « principes des choses » d'Aristote et des Docteurs; mais dans la doctrine platonicienne, elle désigne en dernière analyse le fond suprême de toutes les réalités, leur représentation éternelle dans la cause absolue, saisissant tout ensemble et sa perfection sans borne et les modes innombrables de l'être, capables d'imiter à quelque degré l'essence souveraine, l'activité infinie. C'est dans le même sens que Candide, Thierry et Remi de Chartres, Alain des Iles, S. Anselme, Henri de Gand, les Docteurs de l'École franciscaine, et, plus près de nous, Bossuet, Fénelon, et enfin, avec des exagérations et des erreurs aussi déplorables que l'idéologie mutilée et presque sensualiste de certains néo-péripatéticiens, Malebranche, Gerdil, Gioberti et Rosmini, ont appelé parfois la philosophie « la science des idées » [1].

[1] Dans son *Cours de philosophie*, M. Fabre relève avec une grande érudition le facteur intelligible des définitions traditionnelles de la science générale, et il cite à cette occasion un magnifique passage où S. Augustin a incarné en quelque sorte l'esprit de la métaphysique platonicienne. Reproduit par Thomassin et par Gerdil, et interprété à tort par les ontologistes dans le sens de leur système si peu scientifique, il trouve ici sa place naturelle. — « Dans son Exposition du Psaume XLI, dit M. Fabre, S. Augustin fait voir que l'âme saisit des objets indépendants de toute forme sensible, lorsqu'elle se connaît elle-même et lorsqu'elle s'arrête à la méditation de Dieu : « Je rentre en moi-même, dit-il, et j'examine qui je suis moi-même, qui cherche, et qui approfondis toutes ces choses (les merveilles de la création). Je trouve que j'ai un corps et une âme ; un corps que je dois conduire, et une âme qui me conduit; un corps pour obéir, et une âme pour commander. Je discerne que l'âme est une créature plus excellente que le corps, et je comprends que c'est par l'âme et non par le corps que j'examine toutes ces choses..... Les yeux sont des membres de mon corps; ce sont les fenêtres de l'âme. Il y a au dedans quelqu'un qui regarde par ces fenêtres; et quand la pensée est distraite ailleurs, c'est inutilement que ces fenêtres sont ouvertes.

S. Anselme est le médiateur de la philosophie augustinienne et des écoles nouvelles de l'Occident. La Dialectique lui était connue dans tous ses détails, mais son génie le portait vers la métaphysique, vers la théodicée surtout et l'étude de la cause première. Des biens limités et particuliers, l'esprit s'élève spontanément vers le bien absolu. Ou plutôt, c'est celui-ci qui transparaît à travers les perfections finies et stimule l'âme à monter plus haut, et jusqu'à lui. Ici excellence sans borne,

Qu'est-ce à dire, que je vois au dedans de moi? c'est-à-dire quelque chose qui ne soit ni couleur, ni son, ni odeur, ni saveur, ni chaleur, ni froid, ni dur, ni mou. Qu'on me dise donc, par exemple, de quelle couleur est la sagesse! Quand nous pensons à la justice (*subjective*) et que sa bonté intérieure nous remplit l'âme de plaisir, quel son a frappé alors notre oreille? qu'elle odeur est venue alors à nos narines? qu'en est-il venu à notre bouche? qu'est-ce que la main à pris plaisir à en toucher? Cette justice est toute renfermée au dedans. Elle est belle; on la loue, on la voit; et quoique les yeux du corps soient dans les ténèbres, l'esprit ne laisse pas de jouir, au dedans, de sa lumière. Car l'âme se voit par elle-même; et pour se connaître, elle se voit. Elle n'a pas recours aux yeux pour se connaître. Elle se sépare, au contraire, de tous les sens du corps, comme d'autant de choses qui l'empêchent et qui l'embarrassent, afin de rentrer en elle-même, pour se voir elle-même en elle-même, et pour se connaître en elle-même. « Mais Dieu est-il quelque chose de semblable à ce qu'est l'âme? Il est vrai qu'on ne peut voir Dieu que par l'âme; mais on ne peut néanmoins le voir comme on voit l'âme. Car l'âme cherche quelque chose qui est Dieu, dont ceux qui lui disent: *Où est votre Dieu?* ne puissent pas lui faire un objet de reproche. Elle cherche une certaine Vérité immuable, et une substance qui n'est point sujette à la défaillance. Notre âme n'est point de la sorte; elle est imparfaite, elle se perfectionne; elle connaît, elle ignore; elle se souvient, elle oublie; tantôt elle veut une chose, tantôt elle ne la veut pas. Dieu n'est point capable de ces changements. Si je dis que Dieu est sujet au changement, ceux qui me disent: *Où est votre Dieu?* m'insulteront aussitôt. Ainsi cherchant mon Dieu dans toutes les choses visibles et corporelles, et ne le trouvant pas, cherchant sa substance dans moi-même, comme si c'était quelque chose de semblable à ce que je suis, et ne le trouvant pas encore, je comprends enfin que Dieu est quelque chose d'élevé au-dessus de mon âme. C'est pourquoi, afin de l'atteindre, je dis: *J'ai médité ces choses, et j'ai répandu mon âme au-dessus de moi* (v. 5).

éternelle, nécessaire, immuable; là, énergie, réalité dépendante, créée, perfectible. Or, l'esprit possesseur de toutes les excellences est cause de celles-ci. Cette cause est unique. Cette cause doit être conçue comme parfaite. N'est-elle pas le foyer de toute réalité? Or, si elle est parfaite, elle existe; car sans cela l'on imaginerait une cause égale, mais jouissant de l'existence objective : et celle-ci serait plus parfaite; ce qui est contraire à l'hypothèse. Cet infini réel est la vérité et le Bien essentiel dont participent toutes les vérités, toutes les excellences limitées. La sagesse est sa connaissance. — Le *Monologue*, le *Prosloge* sont remplis de ces vues.

Les Scolastiques reprennent à Aristote ses maximes sur l'universalité des principes métaphysiques, âme de toute philosophie. Dans son langage archaïque encore, Alexandre d'Alexandrie nomme ces principes « les vues, les propositions les plus compréhensives » [1]. Albert le Grand attribue à la métaphysique l'étude des derniers éléments constitutifs des êtres, ou, comme on aimait à parler alors, l'enquête sur les notions communes, essentielles, des choses [2].

S. Thomas note en plusieurs passages l'universalité des notions et des points de vue de la science philosophique. Le docteur angélique tient que toutes les branches du savoir se relient à celle-ci, mais seulement par leurs aspects généraux : la connaissance des phénomènes particuliers, dit-il, n'appartient point à la science parfaite : celle-ci implique la connaissance des espèces, des groupes généraux et des principes dont ils relèvent. S. Thomas indique nettement le caractère positif et objectif des principes : « La perception des essences, dit-il, est le principe de démonstration des propriétés des êtres [3]. » « La science qui est la règle natu-

[1] Principia vocantur illa quæ fundantur super terminos communes. (III *Met.* Lect. 4.)

[2] Communia metaphysicæ sunt essentialia. (*in Topic.*)

[3] Sapientia considerat prima principia principaliter, et ab illa aliæ scientiæ hujuscemodi principia sumunt (XI *Met.*, l. 1).

relle des autres sciences est celle qui est la plus intellectuelle, c'est-à-dire, celle qui traite spécialement des intelligibles. »

Le Docteur observe encore que le point de départ de toute discipline est le concept de l'ordre, en ce sens que le sage cherche avant tout à classer ses connaissances [1]. Or, il y a un certain ordre que l'intelligence ne crée point, mais qu'elle doit se borner à pénétrer, comme l'ordre des phénomènes naturels. Il y a un autre ordre que l'intelligence crée en vertu de son opération propre : l'ordre des notions intellectuelles et des termes qui en sont l'expression. Il y a encore deux autres ordres d'êtres : l'un qui naît du travail de l'esprit sur les actes de la volonté ; l'autre qui résulte de l'activité de la raison s'exerçant dans le domaine des choses extérieures. La métaphysique ; la science de la raison ou la logique ; la morale et les arts : voilà donc les quatre branches générales sur lesquelles peut s'exercer l'activité intellectuelle [2]. — Un point de gravité extrême est mis en relief dans ces paroles. Excellemment, pour le Docteur angélique, la philosophie est la connaissance de l'ordre dans le sens le plus élevé de ce terme [3]. S. Bonaventure la nomme l'information sur les causes intimes des choses, rendues accessibles à la raison par les lois de la nature, par les principes des sciences et par la lumière naturelle de l'esprit humain [4].

Duns Scot, le docteur subtil, inscrit au seuil de la Philosophie la Logique ; mais c'est de la logique théorique (*Logica docens*) qu'il entend parler : celle-ci est pour lui une science véritable, au rebours de la Logique pratique (*Logica utens*) qu'il considère comme un simple art. La raison qu'il donne de cette vue est que les notions de l'esprit, bien que postérieures et subordonnées

[1] I• 2•, Q. 57, a. 2.

[2] Quæ pertinent ad perfectionem intellectus sunt species et genera rerum et rationes earum... Cognoscere autem (contingentia) et cogitata et facta eorum non est de perfectione intellectus. (16. q. XII, a. 8, ad 4m.)

[3] *Cont. Gent.*, I, 1.

[4] Lumen cognitionis philosophicæ causas latentes requirit per principia disciplinarum et veritates naturales, quæ homini naturaliter sunt inserta. — *De reductione Artium ad theologiam.*

aux êtres de la nature, ne sont cependant pas d'une réalité et d'une nécessité moindre que ces êtres eux-mêmes. La « Logique théorique », pour Scot, est la Dialectique des Platoniciens, la science des concepts objectifs en leur développement vivant dans l'esprit. La science de ces notions apporte à ce dernier l'assimilation partielle de l'essence des choses; si de ces types généraux on s'élève jusqu'à leur considération transcendante, on aura atteint la connaissance la plus élevée qui soit accessible à l'entendement. Cette connaissance excède sans comparaison la science phénoménale dont les objets eux-mêmes sont la cause. — Pour la plupart des Docteurs, la Logique était surtout l'*art* de raisonner avec justesse et méthode; selon Duns Scot, c'est une *science* d'absolue vérité et elle domine toutes les sciences, puisque, selon lui, elle livre à l'esprit les idées-mères dont toutes les modifications ne sont que les effets contingents. De fait, d'après Scot, la logique ainsi entendue conduit d'abord en métaphysique, et là elle révèle, avant tout, la nature de l'Être absolu : ensuite, elle propose à l'étude l'être physique ou fini, produit par l'activité de l'absolu. La nature de l'être corporel; la composition de matière et de forme, avec le dédale de difficultés que Scot souleva à propos de cette théorie; le principe d'individuation; l'examen des divers concepts généraux; l'étude de l'âme et de ses attributs, notamment l'immortalité; la description des procédés de l'âme dans l'acte de connaître et l'exposition du mécanisme de la connaissance : voilà le cadre général de la Philosophie, selon Duns Scot [1]. Pour lui, la Dialectique n'est que l'expression du mouvement naturel de l'esprit humain.

Suarez, en qui Bossuet salue toute l'École, résume la pensée des Docteurs et d'Aristote lui-même dans cette formule caractéristique : « Il y a deux sortes de principes dans les sciences; les uns sont propres à chacune, et la métaphysique n'a rien à y

[1] *Logica est de communibus*, Cf. *In univ. Arist. Logicam Quæstiones*, Urcellis, 1622. — *Comm. in libros Physicorm de primo rerum principio. Com. in lib de anima. Subtilissima theoremata.*

voir ; les autres sont communs à toutes ou à un grand nombre, et ceux-là, il est très ûtile qu'il y ait une science qui les étudie spécialement... Ces premiers principes valent surtout par une connaissance exacte de leurs termes, car ils ne sont autre chose que l'expression du rapport évident de ces termes entre eux. Or, quelle science peut aider à le bien comprendre, si ce n'est la métaphysique dont le rôle est de déterminer exactement ce qu'est un être, une substance, un acte [1]. »

Les modernes, en dépit de leurs vues systématiques, s'accordent à marquer le caractère positif et universel des vérités philosophiques, où nous avons indiqué leur justification.

Ç'aura été en conformité avec Aristote et Platon que Leibnitz appelle la philosophie la science des raisons suffisantes. Il appliquait surtout cette vue à sa théorie de la *perception* inconsciente des corps inorganisés, de la perception sourde des animaux et de l'*aperception* distincte des êtres spirituels. Wolf, qui mit en manuels les vues de l'illustre penseur, nous donne de sa pensée cette paraphrase inexacte, source de tant d'autres inexactitudes : la philosophie est la science de toutes les choses possibles, enseignant comment et pourquoi elles sont possibles [2]. Le formalisme métaphysique de ces conceptions est poussé à ses dernières limites par Reinhold, dont Kant se souviendra : « La philosophie est la science du rapport déterminé des choses, indépendamment de l'expérience ». A présent la science générale est absorbée dans la métaphysique abstraite : c'est le contre-pied de la pensée d'Aristote et des Docteurs, c'est l'antithèse de la réalité. — Kant distingue la philosophie en « science des données théoriques » et en « science des principes : » celle-ci comprend la construction des concepts et leur connaissance intelligible, à part de l'expérience [3]. On le comprend : pour Kant, la vraie philosophie est la métaphysique. Par malheur, il outre cette considération, et

[1] *Disp. Métaph*, D. I, sect. IV.
[2] *Phil. rationalis disc. prælim.*, § 6.
[3] K. d. R. V. — *Methodenlehre*, 3 Haupth.

met entre les vérités intelligibles et leurs fondements empiriques une barrière excessive.

Herbart définit la philosophie l'élaboration des concepts, comprenant l'explication, l'analyse et l'application de ceux-ci, ou la logique, la métaphysique, l'esthétique, à laquelle sont subordonnées la morale et, pour une grande part, la religion [1]. Aux yeux des maîtres de la pléiade, Fichte, Schelling, Hégel, la philosophie est la science de l'absolu [2]. Sauf des nuances peu importantes, les ontologistes, comme jadis les néoplatoniciens, définissent la philosophie, avec Gioberti : l'explication réfléchie et libre des éléments de l'idée, dans l'ordre de la raison pure [3].

Il serait oiseux de relever les défauts de certaines de ces définitions. Rappelons simplement le caractère universel et transcendant qu'elles revendiquent toutes à la science générale, parfois même dans une mesure débordante.

En se plaçant sur le terrain de la critique contemporaine, et spécialement des revendications hautaines de certains représentants de la psychologie expérimentale, M. P. Janet a pu tour-à-tour montrer dans la philosophie la codification des problèmes d'ordre universel, l'analyse des phénomènes, des opérations et des lois de l'esprit humain, la science relative de l'absolu [4]. — Nous l'avons définie, pour notre compte, la connaissance systématique des principes primitifs et généraux des êtres et de l'esprit, ou des éléments irréductibles de la réalité et de la connaissance. C'est une science d'observation interne, d'expérimentation psychophysique et psychophysiologique, et par-dessus tout d'analyse et de synthèse rationnelle.

[1] *Einl. in die Philos.* § 4.

[2] Cf. HEGEL. *Encycl.*, § 14.

[3] *Introd. à l'étude de la phil.*, ch. 3. — Sur les diverses définitions de la philosophie, on consultera avec grand profit M. Fabre d'Envieu : *Cours de phil.* I, 1re part. L'auteur est ontologiste. Il a traité la présente matière avec une rare compétence au point de vue de l'érudition. Le lecteur verra de lui-même les points où nous nous séparons du savant écrivain.

[4] *Introduction à la science philosophique.* REVUE PHILOS., avril 1888

Elle est le couronnement des autres branches du savoir, dont les conclusions et les références servent de matériaux à la pensée pour construire, avec une exactitude proportionnée aux ressources de la culture générale, la synthèse, en partie définitive, en partie toujours perfectible, des lois dernières des choses [1], ou « l'architectonique », comme parle Kant.

La discussion, l'examen, constituent les facteurs nécessaires de la méthode philosophique. Mais ce doute ne peut affecter le point de départ de la science générale, en vertu de l'évidence immédiate de l'intuition du moi et des vérités impliquées d'une façon directe en sa vivante évolution, notamment de la tendance primitive de l'esprit à s'assimiler les rapports réels des phénomènes et de leurs causes. La raison ne peut douter d'elle-même qu'à la condition de supprimer le problème philosophique. Le doute méthodique est essentiel à la science des principes plus encore qu'aux autres disciplines mentales; le doute absolu serait la négation de toute science [2]. Après l'avoir formulé, les sceptiques l'oublient en pratique et se contredisent tous sur ce point capital. Discuter le scepticisme dogmatique; débattre le système des nuances et de la vérité relative étendues aux principes essentiels, c'est accepter une position antiscientifique. L'esprit est une force, un faisceau d'énergies commandées par leurs propres lois, et, dans leurs applications *fondamentales*, ces lois doivent être déterminées au même titre que les autres produits de la nature.

[1] Cf. Arist. *Met.* I, c. IV.

[2] Voir, sur la légitimité et la nécessité du doute méthodique et sur sa nature, la profonde et large doctrine de S. Thomas, au l. III de ses *Commentaires sur la Métaphysique d'Aristote*: « Aliæ autem scientiæ considerant particulariter de veritate, unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed hac scientia (philosophica, metaphysica) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur ». — Cf. Kleutgen ; *Phil. der Vorzeit*, II; 3 abh. §. IV. — C'est le διαπωρησαι καλῶς ou le doute scientifique d'Aristote.

Ces simples remarques laissent entendre la part d'objectivité et d'originalité personnelle dont la philosophie est susceptible. Sous ce rapport, elle diffère des sciences naturelles, à la façon dont les fonctions psychiques et libres diffèrent des forces mécaniques et des phénomènes chimiques. L'esprit humain est une asymptote de la pensée infinie, dirions-nous, en adaptant à notre matière une expression du comte de Maistre. Conformément à ce que Pascal appelait la loi des gradations de la vérité, avec les ressources de la science comparée, il édifie l'ensemble des principes générateurs de la connaissance. La philosophie hindoue, toute en catégories et en subtiles divisions; la sagesse gnomique si élevée de Laot'se; la métaphysique à la fois réaliste et idéaliste des Grecs, pleine de mesure et d'essor, chez les maîtres éminents; la morale et la théodicée pratique des stoïciens de Rome, calme et humaine jusque dans le scepticisme résigné de Tacite et de Marc Aurèle; l'ardente idéologie augustinienne; la scolastique de ce grand XIIIe siècle, d'une raison positive et froide et, avec cela, d'un élan sublime vers l'infini; la psychologie moderne, reflet d'une époque qui se souvient des mécomptes de la spéculation fantaisiste, dans les excès de l'ontologie comme dans les prétentions du matérialisme : toutes ces formes de la méthode accusent le rôle de l'individualité dans la sphère de la science générale. D'autre part, les premiers philosophes de l'Ionie ont été aussi les premiers astronomes et les premiers physiciens. Pythagore et Platon ne séparaient point la métaphysique de la géométrie, et Aristote, le créateur de la dialectique, fut l'esprit le plus encyclopédique de l'antiquité. Albert le Grand, S. Thomas, Roger Bacon étaient versés dans toutes les connaissances de leur époque. La décadence des écoles scolastiques, sous la dictature séculaire des régents de logique formelle, fut parallèle à la déchéance de l'observation de la nature. La philosophie et la science ont constamment connu une fortune pareille.

Nul procédé n'a le droit d'enchaîner la pensée, dans ses recherches sur elle-même, sur le monde, sur l'Infini. Dans son domaine, la philosophie ne reconnaît aucun mandat impératif.

Mais l'observation scrupuleuse des faits, la prudence, le respect des tendances primitives, ce phare de la raison personnelle; le souci des traditions où sont condensées les méditations des penseurs illustres : tout cela n'est pas un procédé; c'est la sagesse dans son essence. Reprendre sans trève à nouveau les démonstrations certaines; substituer l'esprit de système, les chimères brillantes de l'imagination, les sympathies du sentiment et de l'opinion aux lois consacrées, ce n'est pas faire œuvre de philosophe, mais de rêveur. Pourquoi la doctrine d'Aristote a-t-elle maintenu, à travers les siècles, sa puissance inégalée, en dépit de la foule de disciples indignes qui l'ont déshonorée aux longues époques de son abaissement? C'est parce que nulle méthode n'a montré, en général, un aussi religieux souci des faits, de la réalité. On a reproché au péripatétisme et aux scolastiques leur manque d'originalité. Quels hommes en eurent autant qu'Aristote, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Roger Bacon, Duns Scot? Mais l'originalité n'est un mérite que lorsqu'elle a le respect de la vérité et la solidité d'esprit pour complices. Rien d'aisé comme d'innover en philosophie. C'est assez pour cela d'unir à un certain savoir la confiance en soi et l'amour du paradoxe, ce qui est un peu aussi le mépris de la raison. Combien de doctrines originales ont survécu à une discussion impartiale ! Combien d'entre elles ont tenu un compte suffisant des données de la nature en leur totale et pure intégrité ? La perfection — inaccessible peut-être à notre infirmité — serait l'alliance de la juste liberté dans l'ordonnance des matériaux de la science avec le scrupule constant d'y comprendre tous les modes de l'activité humaine et les exigences des divers genres d'esprits, représentées, mais d'une manière radicale, par les systèmes exclusifs.

A ce moment, où le péripatétisme et la scolastique reprennent une faveur marquée en nombre d'instituts scientifiques, ce serait un danger sans égal pour la philosophie que de la précipiter dans des innovations téméraires ou de la concevoir sous les traits d'une discipline hiératique, immuablement fixée

dans tous ses traits, aux spéculations sans garantie et sans base, aux mesquines subtilités des périodes d'obscurcissement dont le souvenir néfaste pèsera à jamais sur elle. Au nom de la dignité humaine, plus que jamais il importe d'y accueillir toutes les aspirations, tous les progrès des sciences dont la philosophie est solidaire, et de proclamer, avec une fierté jalouse, les droits de la liberté dans les choses libres [1].

La philosophie ne peut être simplement une discipline technique, jetée une fois pour toutes dans les clichés des livres officiels. Elle ne peut pas davantage se contenter d'être une introduction à l'étude de la théologie, des sciences, du droit.

En dehors des principes constitués et en dehors de sa partie élémentaire, la philosophie générale, dans les nombreuses matières où elle reste accessible aux renseignements des diverses branches du savoir et des arts, demeure une science que chaque penseur garde le droit de construire d'après son tempérament individuel, à condition de respecter les prescriptions du bon sens, de la modestie, de la probité intellectuelle tant de fois sacrifiée, dans les essais systématiques à des théories préconçues. En raison des problèmes afférents à l'esthétique, à la morale, à la religion, elle devient susceptible de beauté, de l'austère harmonie des constructions savantes et de l'intérêt tragique à sa façon du duel de la raison anxieuse avec les questions dernières, sans trêve agitées et jamais complètement résolues. Sur tous les points de ce large domaine, la philosophie est une discipline autonome; elle n'y relève directement que des lois de l'esprit, des faits observables et du génie individuel dont la tradition est l'expression collective.

II

D'une façon générale, nous venons de définir le caractère de science distincte que la critique ne peut se défendre de reconnaître à la philosophie, dans l'état actuel des esprits, et nous

[1] Voir l'Encyclique de Léon XIII, *Æterni Patris*.

avons tâché de rencontrer les principaux griefs articulés, contre la métaphysique notamment, sur le terrain spéculatif. Nous devons nous arrêter quelque peu à une objection fréquemment opposée en ces derniers temps aux métaphysiciens et tirée de l'histoire même de la philosophie.

Des critiques graves continuent de reprocher à la philosophie l'état statique de ses thèses, la nature nominale et aventureuse de ses théories durant des siècles nombreux. — Ce reproche renferme une grande part de vérité, à côté d'exagérations injustifiées. On a prétendu faire des constructions oiseuses de la pensée le péché réservé de la scolastique. Rien de plus faux. Les circonstances spéciales de l'évolution de la philosophie fournissent l'explication du règne prolongé de l'ontologie verbale et des formules vaines dans les instituts pédagogiques de l'Occident. Par une fatalité dont les effets durent encore, la philosophie avait subi l'empire du formalisme abstrait, cette lèpre sans remède de l'esprit humain. Les origines marquent les institutions d'un stigmate indélébile : qu'est-ce donc quand celui-ci se perpétue à travers les générations grâce à la routine de classe?

Bornons-nous à quelques indications essentielles.

Les thèses métaphysiques se laissent déduire de deux sources centrales : les unes sont basées sur les révélations vivantes de la conscience, en ses démarches spontanées notamment, antérieures à toute réflexion. Les autres s'appuient aux conceptions spéculatives, formulées à l'occasion de ces événements internes. Détermination des faits psychiques dans leur intuition immédiate, ou raisonnements sur ces faits : voilà le double pôle autour duquel gravitèrent les systèmes multiples.

Les deux procédés d'investigation auraient dû sans cesse s'associer pour engendrer la connaissance complète de l'activité mentale. Par un malheur qu'on ne déplorera jamais assez, ils suivirent, de bonne heure, une direction divergente.

Pendant la période d'incubation de la philosophie ionienne et éléate, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Pythagore, avaient esquissé, dans leurs cosmogonies con-

fuses mais déjà grandioses, la loi de l'ordre immanent et de l'harmonie générale où se révèle le caractère typique du génie hellène. La nature apparaît à ces penseurs primitifs comme un être vivant, où chaque substance individuelle est régie par les énergies souveraines de l'âme universelle. L'hylozoïsme d'Ionie, le monisme d'Élée, ne doivent être taxés ni de spiritualisme ni de matérialisme. Avec Zeller, on prononcerait que ces constructions élémentaires ne comportent point ces dénominations familières à des âges de culture plus raffinée et, aujourd'hui encore, solidaires de nombreuses équivoques. Le panenthéisme cosmique, voilà l'esprit de la théodicée et de la cosmologie grecque, jusqu'à Pythagore. Ce sage donna un relief nouveau à l'idée de l'harmonie réglée des choses, à leur rapport mystérieux avec une cause supérieure. Il tint que les essences des êtres étaient les nombres, sans distinguer encore ceux-ci de l'univers. Les nombres auraient été les emblèmes des catégories typiques de la création, à la mode des Orientaux dont Pythagore connaissait les théories. Peut-être, encore, sous cette vue bizarre, se retrouverait déjà le schème de l'essence des choses et une indication systématique de leur relation avec la pensée créatrice. Anaxagore, le premier penseur grec qui rédigea son système, reconnut un principe intelligent, ordonnateur des éléments éternels et infiniments variés du monde, dont la réunion en groupes semblables constitue les divers phénomènes matériels.

Vers la même époque, d'après Alcime, Epicharme aurait préludé à la théorie fameuse montrant dans les idées ou types transcendants le fondement des phénomènes. — La dynamique atomiste de Démocrite et de Leucippe fut exclusivement mécanique, et se résolvait en chocs, en pressions. Mais elle était ordonnée selon les affinités respectives des atomes, et rattachait, à sa façon, l'Éthique à la Cosmologie. La pesanteur, la « direction circulaire » apparaît dans ce système comme la loi d'harmonie interne qu'Héraclite avait mise dans le feu artiste, Pythagore dans les nombres et Anaxagore dans l'esprit. Le développement des êtres est leur fin immanente.

Les *Sophistes* tirèrent la conclusion dernière du dogme éléate de l'unité substantielle des choses. D'après eux, les vérités diverses ne sont que l'expression des aspects multiples d'une réalité identique sous la trame changeante des apparitions. Le scepticisme dialectique de Zénon, de Protagoras, d'Agrippa, ouvrit l'ère des disputes verbales, des définitions gratuites, des abstractions sans base, qui devaient causer dans l'esprit humain des ravages si prolongés. Socrate, le premier, eut la gloire de rappeler l'âme à elle-même. L'analyse des concepts, l'induction, le passage raisonné des cas particuliers à la loi générale, telle fut sa méthode. Il l'appliqua, avec une préférence exclusive, à la direction de la vie pratique. On a pu, de ce chef, lui reprocher de se figurer la finalité d'une façon trop étroite, d'avoir conçu la nature en vue de l'utilité de notre espèce. Ses théories avaient leur complément dans la croyance au Dieu suprême, principe de toute harmonie, père et guide des humains. L'honneur de Socrate est plutôt dans l'esprit de sa philosophie que dans ses doctrines : par delà la dialectique des sophistes, il a mis en lumière les vivantes révélations de la conscience, de l'intuition spontanée. — Par malheur, Euclide de Mégare et les *éristiques* ne prirent de cet enseignement que la théorie des concepts, et recommencèrent, après les sophistes exécrés de leur maître, les exercices sur les propositions conditionnelles, sur le sens des *termes*, sur la génération et la destruction, où s'attarderont, à chaque siècle, les pédants de la métaphysique et de la logique formelle.

L'École *cynique* allait se perdre dans un formalisme encore plus funeste. Élève de Gorgias, Antisthène nie la légitimité des notions universelles : celles-ci se réduisent à des termes essentiellement particuliers. De fait, les choses sont singulières, individuelles. Les notions qui les représenteraient sous des traits généraux ne peuvent être qu'erronées. Pour ce motif, la contradiction ne peut jamais être justifiée. Chaque être n'a qu'un concept : si l'on diffère dans la façon de l'énoncer, ces formules divergentes ne peuvent être vraies. Avec Ariston et comme certains néo-kantiens, Antisthène conclut qu'il faut

subordonner toute philosophie à la morale, à la conduite des actions! Voilà où l'abus des querelles de mots avait conduit déjà de très subtils esprits. Diodore Kronos, Clinomaque, Stilpon, ne sortent pas du dédale de formules, d'exercices sophistiques, de divisions et de classifications que devait nécessairement engendrer ce que Prantl nomme à bon droit leur « nominalisme particulariste ».

Les Cyniques, mis en dégoût par les arguties de ceux de Mégare, poussent à outrance la doctrine socratique de l'identité du bonheur et de la vertu; ils proscrivent toute recherche scientifique pour absorber l'activité de l'âme dans les œuvres de justice, seul culte digne de Dieu, et que chaque homme peut lui rendre en conformant ses pensées, ses actes au bien, sans souci des préjugés, des coutumes, des systèmes. Avec une étroitesse autrement grande, Aristippe le Cyrénaïque assure que les concepts dépendent des dispositions et de l'organisme personnel, et que toute connaissance est par conséquent relative : il ajoute que la valeur des actions est également individuelle et que le plaisir actuel de chacun est la seule règle de l'existence, à condition de sauvegarder la possession des facultés et la santé du corps.

Comme il fallait s'y attendre, à part des vues de Socrate, les premiers essais de la philosophie grecque n'offrent à l'investigateur que des spéculations à priori. Une pensée, féconde entre toutes, il est vrai, s'en dégage; elle symbolise le peuple hellène en toutes ses œuvres : c'est l'idée de l'ordre immanent et général des choses et de la correspondance fondamentale des phénomènes de l'univers avec l'esprit qui, spontanément, en recherche les lois. Les *Atomistes* eux-mêmes sanctionnent cette vue.

A l'époque de sa plus haute culture intellectuelle et esthétique, la Grèce avait donné le jour aux deux maîtres qui resteront, à travers les âges, comme les types caractéristiques de l'intuition synthétique et de l'analyse rationnelle. Dans toutes les branches de la science générale, Platon et Aristote se sont, du premier coup, élevés aux sommets, avec une sûreté et une vigueur prodigieuses. Pourquoi ces génies ne se sont-ils

pas réunis en un seul esprit? Les destinées de la philosophie en eussent été changées à jamais.

Platon était porté par son tempérament métaphysique à considérer de préférence le point de vue téléologique de la nature et des êtres particuliers. Seulement, il convient de rapprocher cette notion, fruit des leçons de Socrate, de ce que le divin Philosophe nommait *l'idée des choses* ; nous le savons, celle-ci était leur essence même, la source de toute leur activité, le principe interne et organique de leurs énergies spécifiques. Platon dérivait cette essence et cette activité de la sagesse et de la bonté du souverain architecte des mondes, toujours présents à son éternelle pensée. Sans doute, le facteur transcendant de l'ordre cosmique est de soi extérieur à l'univers, mais il devient en quelque façon l'âme de chaque chose en communiquant à celle-ci sa réalité propre. Cette communication s'étend à l'esprit humain; elle y devient le fondement dernier de l'objectivité de ses représentations.

Le maître, par malheur, ne s'est jamais expliqué sur la façon dont les individus participent du type spécifique ou général; et cette lacune constitue la vraie cause du caractère un peu ondoyant et vague du système entier des Platoniciens.

La suprématie des Idées à l'égard des types singuliers est surtout le propre de l'idée par excellence du *Bien*, identique avec celle du « Démiourge », de l'ordonnateur des mondes. Cette Idée du Bien est le principe qui meut chaque être à rechercher sa fin propre. Remonter des concepts singuliers aux idées générales, et redescendre de celles-ci aux types individuels : voilà l'objet essentiel de la « Dialectique platonicienne ».

Au point de vue du présent débat, nous devons définir avec quelques détails l'esprit du péripatétisme, ses particularités de méthode et son influence sur les destinées de la philosophie [1].

Versez le plus généreux vin d'Alicante sur des grenades trop peu mûres, disait un vieux rabbin de Tolède : sans fin l'âpreté des fruits portera préjudice au nectar! Ainsi certaines

[1] Barthélemy S. Hilaire, *Dict. des sciences phil.* — Aristote.

défaillances de forme ou de pensée dans les œuvres appelées à la méditation des siècles ne seraient pas neutralisées par tous les mérites de ces travaux : l'excellence de ceux-ci perpétue leurs défauts et devient le prétexte, et presque l'excuse, des erreurs rattachées à une tradition illustre par des interprètes dégénérés.

Aristote avait reçu du ciel des dons bien rarement unis chez un même homme. Diplomate, compagnon, précepteur et ministre des rois, il avait mérité leur faveur en honorant en Platon un maître au génie très différent du sien, mais auquel il décerna des éloges publics tout en se séparant de ses idées. Comme Platon, il écrivit ses premiers livres de philosophie en manière de dialogues, et les fragments de son *Eudème* auraient été conçus dans l'esprit du fondateur de l'Académie. Ces ouvrages ont péri : peut-être était-ce en songeant à eux que Cicéron saluait dans Aristote « le plus éloquent des Grecs ». Un fragment de son Élégie en l'honneur de son jeune ami Eudème, dont il avait sans doute donné le nom à l'un des Dialogues, le Péan à la mémoire d'Hermias, tyran d'Atarnée, et un quatrain destiné à orner une statue ou un tombeau de cette noble victime d'Artaxerxès, attestent qu'Aristote eût été, s'il l'eût voulu, un poète, et qu'il avait le droit d'écrire sur l'esthétique et sur l'art des muses.

Tant de siècles avant Leibnitz, le Stagirite a décrit les perceptions subconscientes et posé le problème des rapports du physique et du moral en termes d'étonnante précision pour son époque[1]. Dans ses *Opuscules*, il fonde la psychophysiologie, et sur nombre de points, comme la sensation, les fonctions des organes, la nature des animaux, le rêve, la mémoire, la tendance, les causes de la vie et de la mort, nos contemporains sanc-

[1] « Simultanément à toutes ses affections, le corps éprouve aussi une modification. Ce qui le montre bien, c'est que si parfois, même sous le coup d'affections violentes et parfaitement claires, on ne ressent ni excitation ni crainte, parfois aussi on est tout ému d'affections faibles et obscures. » — *De l'âme*, l. 1, c. 1.

tionnent par leurs admirables expériences les vues, les pressentiments de ce penseur merveilleux. Mais il n'est pas arrivé à mettre dans une suffisante lumière l'importance des fonctions spontanées de l'âme [1]. Malgré l'exemple de Platon, peut-être à cause de ce précédent et des exagérations poétiques de son maître, il a négligé d'une façon aussi étrange que fâcheuse l'investigation développée du sens intime, de la conscience, dont il ne traite qu'en passant, à propos du sens commun [2]. Nous n'oserions assurer, même après M. Barthélemy S. Hilaire, qu'il rejette la substantialité de l'âme et son immortalité [3]. A coup sûr, il a laissé sur ces matières capitales une obscurité à jamais importune pour sa gloire, et que ne compense point la composition de l'Organon avec tous ses mérites.

Aristote a très nettement tenu que l'esprit n'atteint l'essence des choses que par les fonctions et les propriétés, et que sans l'investigation de celles-ci nous n'arriverions qu'à construire « des définitions de pure dialectique et tout à fait vides [4] ». Déjà pourtant ses exégètes Philipon et Thémistius regrettent qu'à propos de l'âme il se serve de tant de comparaisons et d'explications tirées de l'ordre sensible et corporel.

Jusque dans ce domaine de la sensibilité, il a relevé l'élément immatériel dominant le fait de l'aperception consciente [5]. En maintes conjonctures, nous l'avons reconnu, il a signalé les facteurs spirituels des actes psychiques. Il s'est donné le tort d'énoncer quelques formules, vraies au fond, mais équivoques,

[1] Voir la préface de M. Barthélemy S. Hilaire aux *Opuscules*, p. xxxv, etc.

[2] « Il faut qu'il y ait dans l'âme une unité qui sente tout. » *De la sensation et des choses sensibles*, c. vii, § 8. — Cf. *De l'âme*, l. III, c. 2.

[3] On voudra lire toute cette préface du traité *De l'âme*, par l'excellent interprète On en rapprocherait avec intérêt les corrections de S. Thomas, dans son magnifique Commentaire, et les vues des éminents écrivains de l'*Accademia Romana di S. Thoma*, vol. I, 1881, pp. 110, 162; vol. II, p. 346. On examinerait aussi avec le plus grand fruit la dissertation d'A. Oreggi, Rome, 1631, et celle du cardinal Tolet sur cette matière.

[4] *De l'âme*, l. I, c. 1.

[5] *De l'âme*, l. III, c. 4, etc.

en cette grave matière, et, bizarre méprise ! c'est en ces aphorismes que des commentateurs ont fréquemment résumé sa doctrine, en laissant dans l'ombre l'interprétation spiritualiste et élevée, ou pour mieux dire, la rectification qu'il en a donnée en d'autres passages. Il a nommé l'intelligence « une force impassible et divine, sans mélange de matière » ; mais il a écrit en même temps que « c'est dans les choses matérielles que sont en puissance toutes les choses intelligibles », en ajoutant, il est vrai, que « l'intelligence est précisément la puissance sans matière de ces choses mêmes et que dans l'intelligence est l'objet intelligible ». Dans le traité de l'*Ame*, il n'a pas même donné place à l'activité morale de l'esprit; il s'y cantonne dans le mécanisme de la vie et de la perception, et oublie de rattacher à Dieu le cycle de ces activités psychiques.

Le savant commentateur du Stagirite a censuré peut-être à l'excès les taches et les lacunes de la psychologie aristotélicienne. Mais c'est un malheur qu'un admirateur si fervent ait pu rouvrir, au nom de la critique la plus érudite, une semblable querelle à propos du livre de l'*Ame*, le plus achevé des traités d'Aristote, et cela, après que Socrate et Platon avaient placé, enfin, la science de l'âme à son vrai foyer perspectif : l'observation vivante du moi. Ce n'est pas trop pour le Stagirite de tous les titres de logicien, de métaphysicien, de naturaliste, de politique, d'esthète, pour faire contrepoids à ces faiblesses. Son engouement pour les analyses abstraites, sa manifeste insuffisance dans l'étude de la spontanéité et des événements de conscience, ont sans conteste engendré la sécheresse et le formalisme qu'on portera éternellement à charge de sa doctrine. Sans être sensualiste, cette doctrine est trop peu humaine, trop peu synthétique en ses parties maîtresses ; en celles-ci, parfois, elle présente le moins excusable des défauts pour un tel maître : celui d'être incomplète. Fort remarquablement Aristote distingue en théorie les « définitions vides et nominales » de la logique formelle, comme il les appelle, en lesquelles on ne trouve que « l'énoncé de la conclusion » : les définitions qu'il demande à la science sont celles qui livrent « la cause même de

la chose »[1]. Il a pris soin d'en construire de pareilles en toute occasion ; du moins il y a toujours visé. Mais le procédé dialectique et l'analyse de l'intellect ont trop souvent absorbé chez lui l'observation de l'âme en toutes ses facultés. Est-ce timidité scientifique ? Après les élévations de Platon sur le souverain bien, et malgré sa propre doctrine sur l'activité autonome de la cause première, le Stagirite n'arrive pas à préciser l'infinité de Dieu et se représente celle-ci sous le symbole de la multiplicité atomique, sans aller jusqu'à l'élément dynamique et spirituel de cet attribut fondamental. C'est la profonde remarque de S. Thomas [2]. Les chercheurs positifs seront avec Aristote en logique, en métaphysique, en idéologie, en psychologie : tous les penseurs indépendants s'avoueront les omissions de sa doctrine de l'âme. Les Scolastiques ont rectifié ces défaillances grâce aux enseignements de leur foi et au souvenir de la philosophie de l'éloquent S. Augustin. Les plus illustres, S. Anselme, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Jean de la Rochelle, S. Bonaventure, S. Thomas, Henri de Gand, Robert Greathead, Duns Scot, ont trouvé dans leur génie les amendements exigés par les erreurs et les négligences d'Aristote. Le grand homme, devenu, comme l'appelle Montaigne, « le monarque de la doctrine » dans les écoles chrétiennes, a dû à ce privilège l'indulgence avec laquelle les maîtres en renom vouèrent leur

[1] « Souvent les jugements qui donnent des définitions sont des espèces de conclusions ; et, par exemple, si l'on demande : Qu'est-ce que la quadrature ? et qu'on réponde : C'est trouver une figure à angles droits et à côtés égaux égale à une figure de côtés inégaux, une telle définition n'est que l'énoncé de la conclusion. Quand, au contraire, on dit que la quadrature est la découverte d'une moyenne proportionnelle, on indique la cause même de la chose ». — *De l'âme*, l. II, c. 2.

[2] Voir la conclusion du Ch. 43 de la *Somme contre les Gentils*. Cette observation, absolument essentielle, établit au premier chef la supériorité philosophique du prince des Scolastiques. Nous relevons avec d'autant plus d'insistance la déclaration finale de ce chapitre, qu'un peu auparavant S. Thomas y expose l'argument de l'infinité divine déduit de la tendance générale de nos facultés vers l'au-delà.

science à suppléer à ses étonnants oublis. Mais, dans tous les domaines, la dictature ne valut jamais rien : elle est une protection précaire contre l'infaillible revanche de l'opinion. La critique impartiale décrète aujourd'hui que la psychologie d'Aristote veut être complétée par l'étude fondamentale du sens intime et des fonctions spontanées de l'esprit, en sa vivante évolution.

Nous avons mentionné la liberté d'esprit des grands Docteurs à l'égard de toutes ces faiblesses. Par une influence souvent inaperçue, la froideur, le formalisme d'Aristote continuèrent à se retrouver dans les écrits de nombre de prétendus disciples ne prenant au Stagirite que les défauts accessibles à leur médiocrité. Cette méprise explique la vulgarité, l'inélégance et l'archaïsme de leurs œuvres, dont ils regardaient la lourdeur, la banalité et les minuties comme des signes de solidité et des gages d'exactitude.

Quel est le principe qui domine toute la philosophie d'Aristote? Nous n'hésitons pas à dire que c'est celui de la légitimité et de la portée objective des facultés et des tendances primitives, innées des êtres. Implicitement ce principe inspire tous ses traités. C'est à l'entendement, éternellement vrai, qu'il subordonne les axiomes premiers de toute science. Voilà, en propres termes, la conclusion de sa Logique. Sa Métaphysique s'ouvre par la constatation de la spontanée et naturelle aspiration de l'homme vers la connaissance de la vérité. Son Économie politique repose sur le besoin instinctif de l'homme de vivre en société. Sa Physique est basée sur la loi de la finalité des êtres et sur leur mouvement vers leur destinée.

A côté de cette intuition, la plus féconde de la science, le Stagirite accuse dans tous ses écrits un goût prépondérant pour l'analyse rationnelle, pour la décomposition abstraite des opérations mentales, tout en mettant à la base de ces considérants les indications de l'expérience [1].

On devait s'y attendre de la part de l'auteur de l'*Organon*,

Non eodem ordine ipse (Aristoteles) procedit ad inquisitionem veri-

cet incomparable code des lois de la pensée, après lequel, au sentiment de Kant, la dialectique fut constituée pour jamais. Tous les critiques ont avoué la facture très originale de cette grande œuvre, dans le monde grec surtout. Selon une croyance persane, le *Nyaya*, la « voie du raisonnement » de Gautama, aurait été communiqué à Aristote par son neveu Callisthènes, officier de l'armée d'Alexandre. Dans sa manifeste infériorité, le traité hindou rappellerait d'assez près l'*Organon*. Le *Nyaya* est un ensemble d'analyses spéculatives où se mêlent quelques essais de psychologie rudimentaire. Cette légende serait-elle aussi frivole que l'estime M. Barthélemy S. Hilaire? Sans comparer en rien le *Nyaya* à l'*Organon*, Aristote n'aurait-il pu être porté par les recherches des écrivains hindous à reprendre pour son compte, avec son génie puissant, des études analogues et encore neuves en Grèce? Nous n'en doutons pas pour notre compte. Les différences des deux ouvrages ne peuvent supprimer leurs ressemblances.

Aristote ne fut pas uniquement le fondateur de la Logique formelle; il peut passer pour le premier maître de la méthode positive en physiologie, en zoologie, en psychologie comparée, en économie politique. Sans entrer à présent dans le fond de ses doctrines philosophiques, s'il fallait en caractériser l'esprit, on l'appellerait justement l'intellectualisme à sa plus haute puissance. C'est à l'analyse des concepts, aux déductions de la raison qu'Aristote aime à demander ses conclusions. Presque tous ses enseignements sont les développements ou l'application dialectique de ses prémisses. Personne, peut-être, n'a manié comme le Stagirite cet instrument de la déduction. Ses plus fervents admirateurs assurent qu'il en a outré l'usage. De là, parfois, la nature arbitraire et incomplète de certaines théories consacrées plus tard par la prescription de la tradition, devenue la complice, parfois l'esclave, de la plus illustre renommée. Des

tatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis et procedit ad separata. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare. — S. Th. *In III Metaph.*, lect. 1.

critiques impartiaux en ont fait la remarque : le génie d'Aristote, si sobre, si vigoureux dans l'ordonnance et dans la discussion logique, manque, presque toujours, de la chaleur communicative et de l'essor synthétique sans lesquels les plus grands hommes restent incomplets. Dans leur état actuel du moins, les œuvres philosophiques du précepteur d'Alexandre offrent à la spéculation des principes très élevés, très féconds, des constructions dialectiques qui n'ont guère été dépassées, des analyses d'admirable profondeur ; mais elles s'adressent presque exclusivement à l'intellect, et leur aridité savante les a empêchées d'exercer sur les facultés émotionnelles le charme qu'on trouve chez Platon et les maîtres de son école, gâté, il est vrai, chez eux par une vexante absence de rigueur. Ce manque de sens humain et esthétique de la philosophie aristotélicienne a pu sembler un mérite didactique aux successeurs du maître, intéressés à masquer leur ineptie sous une rudesse dédaigneuse des ornements du langage. On a pu l'oublier en présence des qualités sans égales du fond. En soi, c'était un défaut, une lacune mortelle.

Il y a plus : la philosophie d'Aristote présente, jusque dans certaines parties très importantes, des obscurités considérables. Celles-ci expliquent, à notre avis, plus d'une faiblesse dans l'évolution de la philosophie, depuis le XIVe siècle surtout.

Ne prenons, à présent, que la seule Métaphysique, œuvre mutilée, il est vrai, mais, en somme, celle-là dont l'influence fut prépondérante dans les écoles chrétiennes. De l'aveu des péripatéticiens les moins suspects, elle révèle des imperfections en présence desquelles le lecteur se sent péniblement impressionné. Il nous convient d'en relever quelques-unes.

La réfutation du système des Idées de Platon, à laquelle le Stagirite revient à plusieurs reprises, paraît excessive, en des points graves, à des interprètes aussi dévoués que MM. Bonnitz, Swegler et Barthélemy S. Hilaire [1].

A la suite de son maître, Aristote détermine, au Livre III, un

[1] Voir, entre autres, les notes de M. Barthélemy S. Hilaire sur la Métaphysique, t. I, aux pages 60, 82, 83, etc. Il faudrait trop citer.

grand nombre de problèmes que se pose le philosophe, comme la priorité des individus sur les universaux dans les genres et dans les espèces ; l'existence de substances spirituelles et d'un premier moteur ; les différences de l'autre et du même, du semblable et du dissemblable, de l'identité et de l'opposition, de l'antérieur et du postérieur. — Seulement, le Stagirite n'a pris aucun soin de préciser la genèse de ces problèmes : ils se groupent devant l'esprit sans raison organique et, plus d'une fois, le déconcertent plutôt qu'ils ne l'éclairent. Cette succession abrupte de thèses fait songer à la juxtaposition des arguments, en file serrée, dans nombre de traités de la décadence. Nous savons déjà les inconvénients de ce vice de méthode, que nous pourrions aussi montrer dans d'autres œuvres du grand homme.

L'énoncé de la fameuse thèse des universaux est conçu d'une façon très vague, en certains passages (p. e. L. III, ch. 3). — En maints endroits, le formalisme verbal de toute cette discussion laisse comprendre les interminables querelles du moyen âge sur ce point, querelles dont la gravité ne compensa pas assez les défaillances et les excès.

Signalons encore les obscures déclarations sur le rapport des choses avec leurs contraires : « toutes les choses sont des contraires ou viennent des contraires qui les produisent » (L. II, ch. 24) ; sur l'essence des causes, dont le nombre paraît douteux à Aristote (L. V, ch. 2) ; enfin, la nomenclature des définitions de la cause, du principe, du nécessaire, de l'un, de l'être, de la substance, de l'identité, de la quantité et de la qualité, qui remplissent le Livre V^{e}, sans que le maître eût montré dans les phénomènes de la conscience le fondement et les vivants rapports de ces thèses, fouillées à fond d'ailleurs.

On entend aisément le caractère abstrait de ces analyses, peut-être plus complexes que lumineuses, et d'autant plus périlleuses qu'elles touchaient à des sujets dont Aristote lui-même avait proclamé l'essentielle importance en philosophie. — Ces défauts sont considérables : ils ne sauraient porter préjudice à l'excellence de l'ensemble de l'œuvre du Stagirite. La critique se fait un devoir de les signaler et de montrer leur

cause dans l'intellectualisme excessif d'Aristote, qui devait devenir, aux mains de ses interprètes, la source d'une longue défaveur pour la métaphysique et la raison principale des suspicions dont elle est entourée encore aujourd'hui, chez des critiques célèbres.

Nonobstant ces défaillances, par une rencontre unique dans l'histoire de la pensée humaine, Aristote avait du même coup porté à leur apogée la philosophie spéculative et la psychologie; il mérite d'être appelé, avec Platon, le fondateur des sciences morales [1]. Mais cette heure nuptiale de l'esprit, pour reprendre cette expression au divin philosophe, ne devait pas durer. « Le D[r] Prantl a montré d'une manière saisissante comment un aristotélisme bâtard sortit de la méprise des commen-

[1] Aristote fut servi par des circonstances providentielles pour remplir, dans l'histoire de la pensée, un rôle sans exemple. « En son temps, dit M. G. Pouchet dans ses belles études sur la « Biologie aristotélique », vers la centième olympiade, toutes les branches de la biologie pure ou appliquée étaient déjà cultivées en Grèce. Sommes-nous donc dans un monde nouveau? Si Rome naissante lutte encore pour l'existence contre les peuples italiotes, l'esprit grec a déjà atteint les plus hauts sommets. C'est son déclin qui commence. Hérodote, Thucydide sont devenus ce qu'on appellerait aujourd'hui des classiques; les tragédies de Sophocle ont vieilli comme celles de Voltaire pour nous. L'art grec a donné depuis près d'un siècle sa plus haute expression, et la patine du temps commence à brunir les marbres du Parthénon. Les élèves qui se pressent aux leçons des philosophes dans la plupart des écoles, même à Athènes, ont une instruction solide, car les sciences y sont professées et en honneur autant que la morale. Quand Aristophane a voulu rire de la philosophie, n'a-t-il pas montré Socrate plongé dans des problèmes de physiologie que l'auteur comique croit ridicules, comme le saut d'une puce — que M. Plateau devait reprendre avec une originalité si élevée — l'origine du bruit strident que fait le vol des cousins? *Rev. phil.*, mars, 1875. — Sur les origines de la méthode inductive dans l'antiquité, on lirait avec le plus grand fruit l'ouvrage de Natorp, *Forschungen zur Geschichte der Erkenntnissproblems in Alterthum*, Berlin, 1844, et l'étude de M. V. Brochard, *La méthode expérimentale chez les anciens*, REV. PHILOS., janvier 1887. Voir aussi J. MARTIN, *Philosophie spiritualiste de la nature*.

tateurs du Stagirite, entêtés à perdre de vue l'élément objectif de sa Logique [1]. S'il faut en croire Ammon et Diogène Laërce, les plus anciens péripatéticiens, comme Théophraste et Eudème, auraient déjà rédigé bon nombre de traités de logique formelle. Andronicus de Rhodes, celui-là même qui publia les livres d'Aristote transportés à Rome par Sylla, fut probablement aussi un dialecticien. Pour Herminus, Aspasius et Galène, la logique n'est plus que l'*art* de discuter avec méthode. Les Catégories et le classement des notions, voilà désormais son thème pincipal, sa fin suprême. On sait tout le bruit que l'on fit à propos de la figure du syllogisme que Galène prétendit ajouter aux trois formes trouvées par Aristote! En vain Boéthus de Sidon, pour ramener les esprits à l'étude de la réalité, tenta de mettre la Physique à la tête du programme philosophique et se distingua par des vues larges et sérieuses. En vain Alexandre d'Aphrodise, dont M. Barthélemy de S. Hilaire a eu l'honneur de rappeler les mérites, signala le rapport qui unit l'Apodictique à l'Ontologie, et mérita le titre d'Interprète par excellence, que la postérité lui a conservé. Ce ne furent là que des éclairs au milieu des ténèbres du formalisme d'école. Les Stoïciens, malgré l'esprit positiviste de leur philosophie, ne virent dans la Logique que les Catégories et les détails de l'argumentation, et dans la Philosophie que la Morale. Ils crurent à une âme du monde, et les premiers professèrent le panenthéisme dans le monde latin. A part le fin Chrysippe, ils posèrent la question du critère de certitude en termes étroits qui devaient créer des déconvenues persistantes en cette matière. Parmi les Syncrétistes, rêvant de concilier Platon et Aristote, Apulée écrivit son traité *sur l'Interprétation*, vraisemblablement traduit du grec, et Porphyre s'ingénia, dans le même esprit, à *introduire* les jeunes disciples dans les *Catégories*, par le livre *des Cinq termes*, appelé à devenir le manuel classique du moyen âge. L'historien philosophe de Munich va jusqu'à avancer qu'il eût mieux valu pour la logique de ne pas être cultivée du tout que

[1] *Ouv cit*, t. I, pp. 346, 577.

de tomber dans la poussière où le traité de Porphyre l'ensevelit! Il est certain que son Introduction fonda pour longtemps la suprématie de la dialectique nominale. Proclus, Ammonius, Marius Victorinus, Martianus Capella, et, plus que tous les autres, Boèce, l'affirmèrent de plus en plus dans le Trivium. Des nombreux livres du docte consulaire, les premiers Docteurs ne possédaient que ses commentaires et ses traités de logique formelle. Boèce l'éclectique devint l'un des instituteurs du pseudo-péripatétisme. Une seule vue féconde survécut à travers les livres des interprètes; c'était, il est vrai, la doctrine-mère de la philosophie hellène, depuis Thalès, Héraclite et Platon : l'idée de l'ordre immanent des choses, de l'harmonie générale du monde et de l'esprit, dont la loi de détermination et les principes d'identité et de contradiction sont l'expression dans l'ordre de la réalité comme dans le domaine de la logique. Dès le IIe siècle avant J.-C., cette pensée reçut une confirmation positive et puissante des chefs de l'école de médecine expérimentale issue de la philosophie d'Épicure : grâce à elle, les règles de l'induction scientifique furent formulées avec une finesse et une circonspection que les maximes sceptiques de Glaucus, de Ménodote et de leurs collègues empêchèrent, seules, de régénérer la méthode.

Après les persécutions, après les invasions des barbares et la constitution des premiers royaumes chrétiens, lorsque Charlemagne, par son capitulaire adressé à Bangulf, évêque de Fulde, en 787, prescrivit l'érection des écoles monastiques et cathédrales, de quels livres de philosophie pouvaient s'aider les nouveaux professeurs? Dès les premiers siècles, les traités d'Aristote s'étaient recommandés aux maîtres par leurs caractères méthodiques et leur ordonnance. Sous ce rapport, et à part de leur mérite, ils présentaient des avantages saillants et ces qualités d'utilité courante tant appréciées des maîtres d'école.

Le *Timée* de Platon était aux mains de Jean Scot Erigène qui le cite plusieurs fois, sans doute d'après quelque version. Le *Phédon* aurait été connu beaucoup plus tard, peut-être vers le XIIIe siècle, comme le pense M. Cousin, sur la foi d'une

traduction manuscrite assez douteuse. Le traité d'Apulée de Madaure sur le *Syllogisme catégorique* et son petit essai sur la *Philosophie naturelle*, connus déjà au IXe et au Xe siècle; le commentaire de Chalcide sur le *Timée* et le livre fameux des *Noms divins* du faux Denys transmirent les vues du divin philosophe aux élèves de logique. L'*Interprétation* d'Aristote dans la version de Boèce; les Commentaires de cet érudit sur les topiques, la définition; la division, le syllogisme; le résumé latin des *Catégories* du pseudo-Augustin; et, vers le XIIe siècle, la version boétienne des Catégories; avec cela, l'*Isagoge* de Porphyre, expliqué à deux reprises par Boèce, tourné en latin par Victorinus, cette œuvre où les doctrines de Platon s'enchevêtrent aux enseignements d'Aristote; le *Satyricon* de Martianus Capella dans lequel le lettré éclectique fait expliquer aux écoles assemblées par une sorte de furie qu'il appelle la « Dialectique » l'*Interprétation* et les *Analytiques*, les *Sept arts libéraux* de Cassiodore et l'analyse de l'*Organon*, envisagé au point de vue des termes et des définitions; les *Étymologies* d'Isidore de Séville : telles furent les principales sources de l'enseignement philosophique, en la première période du moyen âge [1].

Dès le Xe siècle, le *Satyricon* avec sa Préface, *les Noces de Mercure et de la Philologie* de Capella fut, semble-t-il, abandonné, en certaines écoles, pour le texte des Catégories d'Aristote. A Boppio en Sardaigne, à Reims peut-être, Gerbert d'Aurillac expliqua le traité fameux. Malgré ses mérites, le livre de Gerbert *De rationali et ratione uti* ne contenait qu'une sagace analyse du concept fondamental de la Puissance et de l'Acte. Une vue d'ensemble sur l'encyclopédie philosophique n'apparaît pas encore chez les maîtres du Trivium, pas même chez S. Anselme. Celui-ci, cependant, débat dans le *Monologue* et le *Prosloge* les plus hautes thèses de la métaphysique et de la psychologie théorique. Comme Candide, on sait qu'il les résout dans le sens de son maître S. Augustin. Sauf le célèbre argument de l'existence de l'Infini tiré de son idée, la Philosophie d'An-

[1] Hauréau, t. I, Ch. IV.

selme n'est que la tentative d'un homme de génie à ramener les études classiques aux nobles problèmes de l'ontologie et de la morale, dès lors indignement sacrifiées par les régents de logique formelle.

Il faut en dire autant de Guillaume de Champeaux, bien que ce penseur passe pour avoir commenté tout l'*Organon*, vraisemblablement, traduit en latin vers 1128 par Jean de Venise. Le premier Docteur qui ait fait chez les Égyptiens et les Arabes un pèlerinage scientifique, Adélard de Bath (1115), aborde quelques problèmes psychologiques dans ses *Questions naturelles* : s'il les résout dans un sens platonicien, il se rattache à Aristote sur la thèse des universaux ; c'est un réaliste modéré. Mais la logique formelle reste la suzeraine des régents. L'un d'entre eux, en particulier, Guillaume de Conches (1160) contemporain d'Abélard et maître de Jean de Salisbéry, ce critique très avisé des querelles de son temps, paraphrasa, presque en même temps que Honoré d'Autun, le *Timée*, et voulut définir la Philosophie : « La Philosophie, dit-il, en son obscurité verbeuse, est l'*intelligence vraie* tant des choses qui sont et ne se voient pas, que des choses qui sont et se voient. Les choses qui sont et ne se voient pas sont les choses incorporelles ; en effet, la sensation ne peut rien au delà des limites de la nature. Quant aux choses corporelles, elles sont et se voient ». Le « logicien », assure-t-il encore, recherche si l'être est universel ou individuel ; le « sophiste » est celui qui attribue l'être à ce qui n'est pas ou la non-existence à ce qui existe ; mais examiner la nature de l'être, ses devoirs et sa destinée, voilà le propre du philosophe. Sur les facultés de l'âme et leurs actes, Guillaume est d'accord avec Abélard, avec Aristote. Sa psychologie est oscillante et sa théologie fort suspecte de panthéisme, comme il l'avoua lui-même, avec une candeur touchante, en sa vieillesse. — Il n'en a pas moins tâché de fixer à sa manière l'objet et le but de la science philosophique.

En Belgique, l'évolution philosophique suivit nécessairement les mêmes phases que dans les Gaules. Le nombre et le renom

des écoles en ce pays donnnaient à ce mouvement des esprits une importance considérable [1].

L'église de Liège fut le berceau de la culture philosophique dans les pays d'Austrasie. Ce fut de l'école de l'évêque mathématicien Francon (855-903) que sortit Rathère. Ce prélat aventureux est considéré comme le plus habile dialecticien de l'école palatine d'Othon le Grand. Il est l'auteur de l'*Agnosticon* ou des « Méditations du cœur dans l'exil » qu'il rédigea dans sa prison de Pavie, et dans lequel il détermine les devoirs des diverses positions sociales.

A Liège, le belliqueux Notger trouvait entre ses faits d'armes des moments de loisir pour traduire en latin l'Interprétation d'Aristote. Que n'a-t-il choisi quelque autre traité? L'évêque Wason et Adelman, son successeur, forcé d'émigrer en Allemagne pour la franchise de ses opinions, furent des philosophes estimés en leur temps. C'étaient, sans nul doute, des dialecticiens exercés.

Dans le monastère de S. Laurent, et plus tard en Allemagne, Rupert combattit, au nom d'Aristote, le réalisme de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon. Sa passion pour les joutes dialectiques était si vive qu'il passa en France pour y disputer avec les maîtres en renom. L'écolâtre de S. Barthélemy, Alger, écrivit dès cette époque un traité sur le libre arbitre.

Vers la fin du XI[e] siècle, au témoignage de Hériman de Tournai, florissait dans cette ville Odon d'Orléans, fondateur du cloître de S. Martin, qu'il quitta pour l'évêché de Cambrai. Odon est appelé par les historiens un réaliste : équivoque dénomination! Etait-ce un tenant de Scot Erigène, ou bien un disciple d'Adélard de Bath? En tout cas, si grand était l'enthousiasme qu'il inspirait, d'après le chroniqueur, que les rues de Tournai étaient remplies d'étudiants prenant parti, les uns pour Odon, les autres pour maître Raimbert de Lille, voyant dans les universaux de purs concepts, des formules verbales. La querelle s'envenimant, on s'en fut, de commun accord,

[1] A. Le Roy, *Patria belgica*, Hist. de la Philosophie.

consulter une espèce de sorcier (*pythonem*), sourd et muet, sur le mérite des professeurs. Ce bonhomme adjugea la palme au chef des réalistes et sa décision fut adoptée par les deux partis!

Vers le même temps, les écoles de Stavelot, de Malmédy, de Lobbes, de Gembloux, de S. Hubert et celles de Thourout, de S. Pierre, de S. Bavon et de S. Pharaïlde de Gand, l'école abbatiale d'Afflighem, eurent également de la réputation. On peut, à bon droit, conjecturer qu'elles auront inscrit au premier rang de leur programme la dialectique.

Hugues de S. Victor, vraisemblablement né à Ypres en 1096, vint à Paris et y professa la théologie, dans l'abbaye de S. Victor. Ce fut là qu'il écrivit son *Epitome in Philosophiam*, sorte de morale mystique, dans le genre des Alexandrins. Son *Didascalion* ou Essai de philosophie critique, tranche sur les compilations logiques du temps et valut à l'auteur un juste renom. Vers le même temps, Thierry de Chartres, dans son traité *de Opificio sex dierum*, Bernard de Chartres, dans le *Megacosmos* et le *Microcosmos*, Robert de Melun, dans sa *Somme de théologie*, s'énoncèrent aussi en ce genre ondoyant cher aux platoniciens. Malgré les témérités et le vague de leurs thèses, on sent chez ces penseurs la lassitude de la mauvaise logique et le pressentiment d'une méthode meilleure.

Ce fut la fortune de la Théologie de sauver, en ces années obscures de la restauration des lettres, la raison et la philosophie! Que serait devenu l'esprit humain, dans l'Occident, si les enseignements positifs du symbole n'eussent apporté un élément objectif aux formules des lecteurs de logique? Dans quelles inepties sans remède eût échoué la discipline du Trivium, si les abbayes n'eussent conservé les œuvres des Pères, celle du profond Augustin surtout, ce génie qui remua tous les problèmes de sa plume libre et puissante, et exerça dans le monde littéraire un empire presque aussi grand et plus élevé qu'Aristote? Ces hommes avides de savoir, mais mal servis par leur temps, argumentant, raisonnant, déraisonnant sur les dix Prédicaments et s'exerçant à syllogiser, étaient des contemporains de ceux qui copiaient pour l'avenir les monuments de

la grande époque patristique, et les historiens, les orateurs, les poètes de la belle antiquité. Après une paraphrase sur Porphyre, après les exercices de classe sur la place du moyen terme, sur la valeur des propositions conditionnelles, ou sur la copule dans le « jugement conditionnel » que devaient éprouver les jeunes moines en transcrivant la « Cité de Dieu », les Enarrations sur les Psaumes, ou encore les Odes d'Horace, les Comédies de Térence, quelque méditation de Sénèque, les pages vibrantes de Tacite? Quels ravissements, quelles émotions en présence de ces vivants chefs-d'œuvre succédant aux momies de la logique formelle, ces « formes cadavériques » de l'idée, pour reprendre aux régents un mot de leur argot! On sentait enfin que, par delà une dialectique sans valeur et des formules radoteuses, il y avait une philosophie autrement digne d'un sage : l'aperception de la nature conduisant toutes les facultés, par des intuitions spontanées et des analyses sévères, jusqu'à leur objet réel, montrant les sources de la psychologie et de la logique elle-même dans les lois du monde extérieur, dans les principes constitutifs de l'esprit et dans le lien qui les rattache tous deux au premier moteur, à l'idée infinie. L'esprit humain, qui ne peut vivre de mots, entrevit bientôt sous les catégories verbales la vérité qu'elles recouvraient : grâce aux vagues indications de Porphyre et de Martianus Capella, le problème de la substance, qui en provoque tant d'autres, reporta l'ontologie dans les écoles, et mêla peu à peu de curieuses discussions de psychologie aux leçons de grammaire et de dialectique. Dans la théologie et les lettres, malgré des instruments imparfaits et des matériaux insuffisants, fut le premier salut de la science. La culture de la vérité formelle, du syllogisme, à part de la vérité objective, eût à la longue perdu l'esprit humain. La foi, du moins, fournit les prémisses aux « figures »; les lettres, l'histoire, l'observation du cœur livrèrent des faits qui peu à peu remplacèrent les abstractions creuses des glossateurs : la forme resta, mais on lui chercha un support dans la réalité. La théodicée surtout, qui, bien entendue, renferme toute la métaphysique, la théodicée augustinienne, signala ses immor-

tels problèmes aux fervents investigateurs, et, parfois à leur insu, elle ôta quelque chose de leur froideur aux distinctions et aux résumés de classe.

Il y a plus : même en dehors de la théologie, avec les matériaux avares puisés dans les livres de Martianus Capella, de Porphyre ou de Cassiodore, les Docteurs du XIIe siècle avaient réussi à créer une encyclopédie des connaissances profanes dont l'ensemble n'était pas absolument sans valeur. Pour ne mentionner encore que Guillaume de Conches, la *secunda et tertia Philosophia*, la *Philosophia minor*, les *Glossulæ Magistri Guillehelmi super Boethium* abondent en questions de physique, de météorologie, de psychologie expérimentale : on y trouve énoncée très nettement et avec une circonspection étonnante pour l'époque, la localisation des facultés secondaires dans le cerveau, au sujet de laquelle le maître discute les cas de lésion de l'organe central. Nous y trouvons une classification des sciences que M. Ch. Jourdain a, le premier, fait connaître. Elle partage les disciplines humaines en deux branches, dit ce critique profond et érudit : « l'éloquence et la sagesse; l'une est la connaissance vraie et certaine des choses; l'autre consiste à bien les exprimer. » L'éloquence a trois parties, qui sont la grammaire, la rhétorique et la dialectique; la sagesse en a deux, l'une théorique et l'autre pratique. La partie théorique comprend la théologie, la physique et les mathématiques, qui se subdivisent en arithmétique, géométrie, musique et astronomie. La pratique comprend la morale, l'économie et la politique. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est l'ordre que Guillaume conseille de suivre dans l'étude de toutes ces sciences. Il veut que nous commençions par la morale et que nous finissions par la théologie... Guillaume de Conches portait dans l'étude de la nature la curiosité la plus hardie, et à ceux qui lui en faisaient un reproche, il ne craignait pas de jeter, sans égard pour l'habit qu'ils portaient, cette invective amère : « Est-il parvenu à leur connaissance que quelqu'un travaille sérieusement à s'instruire, ils s'écrient : « c'est un hérétique! » Pauvres gens, qui tirent plus de gloire d'un habit bizarre qu'ils

n'ont de confiance dans leur sagesse [1] ». Le commentateur du Timée aurait fait chose sage de se garder de certaines opinions de Platon. Ce qui nous importe, c'est de signaler, même avant la vulgarisation des grandes œuvres d'Aristote, la curiosité de l'esprit dans les écoles des clercs pour l'étude de la nature, pour l'investigation de cette partie de la psychologie qu'à bon droit l'école expérimentale nous recommande avec une insistance justifiée, dès qu'elle ne devient pas exclusive; c'est aussi cette préférence accordée aux matières pratiques, au début des études philosophiques. Duns Scot, et après lui Kant et les néo-Kantistes, se souviendront de cette classification des sciences, plus, peut-être, qu'on n'a voulu l'avouer jusqu'aujourd'hui, et que l'école de Cyrène avait pressentie déjà.

Avec une autorité souvent gênante, Aristote règne dans les classes, mais les Docteurs ne laissent pas de le régenter à leur tour. S. Thomas rappellera ses erreurs logiques, et Durand de S. Pourcin ses contradictions, d'ailleurs assez peu fréquentes. Avant eux, Albert le Grand avouera que l'on pouvait interpréter en des sens différents plusieurs thèses d'Aristote. Ce grand homme, dont l'esprit fut celui de tous les maîtres, est si peu l'esclave du Stagirite qu'il prononce qu'en toute discipline il faut se renseigner chez les spécialistes autorisés. Thomas d'Aquin, Égide Colonna, Vincent de Beauvais, Roger Bacon tiendront le même langage. Le docteur angélique déclarera, pour son compte, que les arguments philosophiques doivent être, avant tout, jugés d'après leur valeur intrinsèque, ou, comme s'exprimait déjà Alexandre d'Alexandrie, contemporain de S. Thomas, d'après leur évidence interne [2]. Aussi, d'accord

[1] *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge*, œuvre posthume. Paris, F. Didot et Cie, 1888, p. 39.

[2] « Non sunt sancti majoris auctoritatis quam dicta philosophorum quæ sequuntur. *In II Sent.* D. XIV, q. 1, a. 2, ad. 1. — Philosophi non est aliquid fingere et dicere, nisi quod per rationem possit ostendi. — Alb. Magnus, *Metaphysica*, l. XI, *In II*, c. X. — Cum scientia sit de vero in se, et multa famosa et probabilia sint falsa, non est acquiescendum rei

avec M. Hauréau lui-même, M. Cousin avoue que tout grand théologien qu'il est, S. Thomas ne cesse jamais d'être fidèle à l'esprit philosophique [1]. Son génie a été caractérisé fidèlement dans le célèbre tableau de Trani, en la cathédrale de Pise : le docteur est assis dans une gloire, entre Platon et Aristote qui lui présentent leurs œuvres. Comme Albert le Grand, comme Bonaventure de Fidenza, comme tous les hommes supérieurs, Thomas fut un esprit éclectique dans le sens élevé de ce mot.

Au temps d'Abélard, enfin, l'*Organon* tout entier était connu. Malgré ses hardiesses, l'auteur du *Sic et Non* est un ajusteur habile de concepts et de formules : sa thèse du nominalisme en est la preuve. Mais ce n'est qu'au XIIIe siècle que la métaphysique et l'œuvre à peu près complète du Stagirite sont commentées dans les écoles, grâce à l'initiative d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de leurs zélés confrères Guillaume de Moerbek, Thomas de Catimpré et Henri de Brabant. Quel changement aussitôt! Aristote n'était pas simplement un puissant métaphysicien, un dialecticien plus incomparable encore : c'était l'esprit le plus encyclopédique et le meilleur observateur de son temps. Là-dessus ses adversaires eux-mêmes n'ont qu'une voix. C'est assez de rappeler les titres des écrits des Docteurs du XIIIe siècle pour y retrouver, sous des noms presque semblables, les préoccupations de la psychophysique, de la psychophysiologie contemporaine [2].

propter famositatem et probabilitatem, sed propter evidentiam rei in se. — ALEXANDER ALEXANDRINUS, *In II Metaphys.* — Sur tous ces points, voir SALV. TALAMO, *L'Aristotelismo della Scolastica*, p. II, auquel nous empruntons ces citations; DE RUBEIS, *Dissert. critic. in D. Th.* D. 13.

[1] *Histoire gén. de la philos.*, p. 243. Paris, 1867.

[2] On ne peut mieux établir le progrès que fit l'enseignement chrétien dans les écoles qu'en signalant les traités de physique, d'histoire naturelle et de psychologie comparée d'Albert le Grand, professeur de S. Thomas d'Aquin. Nous citerons ici, d'après M. von Hertling, leurs titres originaux; ce sont ceux d'Aristote : I. De physico auditu. II. De cœlo et mundo. III. De longitudine et latitudine terrarum et civitatum et de locis habitabilibus, *postea* : De natura locorum. IV. De causis proprie-

Le penseur qui, le premier, après son maître Aristote, devait, dans les nouvelles écoles de l'Occident définir la philosophie la science des principes suprêmes de l'esprit et de la réalité, s'était montré un explorateur scrupuleux de ce double domaine. Albert le Grand nous l'apprend avec une candeur charmante : pour se rendre compte des mœurs des oiseaux, pour s'initier aux propriétés des métaux, il mettait à profit ses voyages à travers l'Allemagne, et causait longuement avec les habitants capables de le renseigner [1]. La recherche, la discussion étaient ardemment provoquées par la méthode des Docteurs, dans le champ entier des sciences philosophiques.

A peu près vers la même époque, Albert le Grand, qui venait de recevoir l'œuvre entière d'Aristote des philosophes arabes, avait rédigé sa grande *Somme de théologie*. Celle-ci compléta les *Sommes* précédentes de Robert de Melun, d'Étienne Langton, d'Alexandre de Halès. Un peu après, S. Thomas d'Aquin l'imita en cela. Mais son œuvre devait dépasser de loin, par l'étendue et la force, les travaux de tous ses devanciers. Elle comprenait, avec les Questions et les Disputes particulières, les Commentaires sur la plupart des traités du Stagirite, et la Somme contre les Gentils, toute l'encyclopédie philosophique.

La méthode de S. Thomas fut la démonstration strictement logique; ses ouvrages didactiques sont conçus dans une forme plus élégante et plus ferme que ceux d'Alexandre de Halès et

tatum elementorum et planetarum. V. De generatione et corruptione. VI. Libri meteorum. VII. De mineralibus. VIII. De anima. IX. De causa vitæ et mortis et causis longitudinis vitæ. X. De nutrimento. XI. De somno et vigilia. XII. De sensu et sensato. XIII. De memoria et reminiscentia. XIV. De motibus animalium. XV. De respiratione et inspiratione. XVI. De intellectu et intelligibili. XVII. De vegetabilibus. XVIII. De animalibus.

[1] « Exul enim aliquando factus fui, longe vadens ad loca metallica, ut experiri possem naturas metallorum. Hac etiam de causa quæsivi in alchimicis transmutationes metallorum, ut ex his innotesceret aliquatenus eorum natura et accidentia eorum propria. » Tr. VII.

d'Albert le Grand. D'ordinaire, dans sa *Somme de théologie*, le plus méthodique de ses livres, après avoir posé le problème en litige, le saint Docteur choisit dans la tradition et dans la raison les preuves qu'on pourrait fournir pour une conclusion négative ou les arguments positifs de la thèse. Puis il donne la solution, la développe et répond aux difficultés. Ce procédé est étendu à tout l'ensemble de la discipline sacrée. Jusque-là, en Occident, on n'avait pas eu d'exemple d'une pareille rigueur critique associée à un langage d'une lucidité constante, d'une haute raison, et dans lequel la sobriété n'engendre jamais la rudesse.

Avec un génie égal à celui des plus grands maîtres, avec une perspicacité surprenante, Roger Bacon comprit les défauts de l'enseignement classique de son temps. Le premier, dans une pareille mesure, il rappela dans la science l'étude des langues et des sciences, cette source toujours jaillissante des découvertes. A peu près seul, en son temps, il pressentit les meilleures thèses de l'exégèse biblique.

Roger Bacon fut un philosophe hors de pair, né trop tôt, trop exhubérant aussi et sans mesure. C'est l'expérience, dit Bacon, qui est la maîtresse par excellence : elle contrôle les conclusions des sciences ; elle établit leurs principes suprêmes et leurs lois d'éternelle vérité. Seul, l'individu est doué d'existence réelle : mais il présente des caractères communs à d'autres individus et leur ensemble perçu par l'esprit constitue l'universel. Dans la réalité il n'existe que des substances composées de matière et de forme. Chacune d'elles, dans sa concrète totalité, est principe d'individuation. Les êtres et l'esprit sont en relation réciproque d'action et de réaction : poser une forme intelligible d'où l'esprit tirerait la connaissance de l'objet, n'importe comment, c'est rendre impossible la première perception sensible. Comment la connaîtrons-nous, à moins d'aller à l'infini? — Ces vues sérieuses, bien qu'excessives, Bacon les a confirmées dans ses livres de sciences physiques et naturelles, dans ses essais de philologie, devançant sur ce terrain aussi les découvertes de l'avenir.

Si Bacon eût été moins emporté contre ses adversaires, si ses détracteurs eussent été plus tolérants, la culture générale eût été en avance de plusieurs siècles. Mais le célèbre maître a compris le rôle de l'observation positive et sa place dans toute théorie qui aspire à être autre chose qu'un vain ramas de formules et de rêveries abstraites. C'est assez de transcrire les titres de quelques-uns des traités de l'*Opus majus* du sagace disciple de S. François, pour s'apercevoir qu'un esprit nouveau agite les âmes. Ces titres sont les suivants : *De impedimentis scientiæ. — De causis ignorantiæ. — De utilitate linguarum. — De centris gravium. — De arte experimentali.* — C'est en plein XIII[e] siècle l'aurore de la science comparée. Quelle gloire pour Bacon! [1].

On a beaucoup critiqué, depuis la Renaissance, la forme et la méthode des scolastiques, que S. Thomas devait surtout contribuer à répandre dans les écoles. Cette forme, chez les grands docteurs, est rigoureuse pour le fond, assez libre dans l'ordonnance à la fois puissante et précise. En tout cas, des hommes aussi compétents que Leibnitz et V. Cousin ont décerné de justes éloges à la forme syllogistique. De fait, le syllogisme, en imposant au développement de l'idée d'infranchissables limites, la fortifie en la contenant; il empêche la pénurie et le vide des pensées de se dissimuler sous l'abondance du discours. Tous les écrivains vraiment philosophes des temps modernes, en France du moins et en Angleterre, ont tenu à reproduire dans leurs compositions cette concision précise et riche de choses dont S. Thomas était resté le modèle. Un critique littéraire aussi grave que M. Villemain a reconnu que la langue française, le langage le plus philosophique du monde, doit, pour une grande part, sa limpidité et sa concision aux Scolas-

[1] Cf. Ch. Jourdain, *op. cit.*, 1888, p. 129. — En 1881, nous avions émis sur Roger Bacon, sur son œuvre, ses mérites et ses défauts, un jugement de tout point conforme à celui de M. Jourdain. — Cf. Albert le Grand, d'après les derniers travaux critiques, 4[e] édit. Paris et Bruxelles, Palmé, p. 42.

tiques. Un autre juge peu suspect et de compétence exceptionnelle, M. B. Hauréau, tient que ce serait une ingratitude de méconnaître l'influence émancipatrice de la philosophie du moyen âge. Dans les justes limites, l'examen et l'investigation étaient ardemment provoqués par la méthode des Docteurs. Sans doute, on rivait trop, parfois, la pensée à quelque texte, à l'autorité du « maître ». Mais sous ce texte et dans ce maître, les Docteurs savaient se retrouver eux-mêmes et l'originalité natale de l'idée s'affirmait avec éclat, alors qu'on invoquait, pour la confirmer devant la multitude, une parole du philosophe. Qu'on rapproche les opinions au sujet desquelles les chefs d'école étaient en dissentiment : elles sont nombreuses; il est vrai que chaque dissident, presque toujours, se couvrait de l'égide d'Aristote : c'était un hommage excessif à la plus légitime autorité. Chaque siècle a vu le retour de ces vénérations pour quelque génie illustre, pour quelque docteur en vogue. Le nôtre n'a rien à reprocher aux âges écoulés en ce qui regarde le fétichisme de l'esprit! [1].

C'est grâce aux Scolastiques du XIII[e] siècle, trahis, il est vrai, par d'indignes successeurs, que s'élevait, pour la seconde fois, la basilique de la science comparée. Se plaindrait-on de l'exiguïté de ces progrès? Ce serait montrer qu'on n'entend rien à la marche si lente des transformations intellectuelles. L'idée qu'un homme de génie porte en son cerveau n'est presque toujours qu'un avertissement prématuré, qui ne sera compris qu'après un cycle complet d'évolution. C'est un état de conscience auquel la plupart des contemporains n'ont pu encore

[1] Voir, sur la portée de la philosophie de S. Thomas, MERCIER et VAN WEDDINGEN, sur *la restauration de la philosophie dans les écoles chrétiennes*. Bruxelles et Paris, 1888. — Cf. l'excellente étude du D[r] TALAMO : *Il pensiere tomistico*. Roma, 1882. PLASSMANN *Schule der H. Thomas*. — Érasme, si peu sympathique aux maîtres du moyen âge, a fait de Thomas d'Aquin un éloge dont il serait oiseux de relever la valeur : « Vir alioqui non suo tantum sæculo magnus. Nam meo quidem animo nullus est recentiorum theologorum, cui sit par diligentia, cui sanius judicium, cui solidior eruditio. » (Annot. ad c. I. Ep. ad Rom.)

s'adapter. Mais, à coup sûr, si le moyen âge a tourné ses regards vers la nature, au moins à travers le prisme d'Aristote, c'est, pour une grande part à Albert, à Thomas d'Aquin, à Roger Bacon qu'il en est redevable.

Par malheur, les vues de ces grands hommes ne triomphèrent que durant un temps assez court. Après eux, la dialectique devint trop souvent un catalogue de rudiments de grammaire. La syllogistique lucide et fière de S. Thomas, la noble synthèse augustinienne de S. Bonaventure, font place à des exercices de classe sur l'emploi des substantifs et leur *supposition*, sur la substitution d'un *terme* générique à un *nom* particulier et du nom commun à un nom propre et individuel, sur les adjectifs, les verbes et les autres parties du *discours*. Ce supplément à l'*Organon* s'appelait la *Petite Logique*. (*Parva Logicalia*.) L'œuvre d'Aristote était appelée *Logica vetus*. Les novateurs allaient ouvrir la voie à la réaction *nominaliste* : on ne l'a pas assez remarqué. Toute cette méprisable doctrine de mots, renouvelée des sophistes et des socratiques, avait fait son entrée dans les écoles d'Occident, grâce surtout au Manuel de Michel Psellus le Byzantin. Véritable discipline de bas-empire, créée exprès pour les eunuques de la pensée. La contagion de la dispute gagna d'excellents esprits. De la vérité des prémisses, on s'enquérait un peu moins, naturellement! Du moins, si l'on se trompait, on avait déraisonné selon les règles, comme le médecin de Molière tuait ses malades d'après la Faculté. Un peu plus tard, on en vint à attribuer le plus sérieusement du monde à l'action de quelque corps céleste l'introduction d'une nouvelle forme substantielle dans une queue ou un doigt coupés; on assigna une cause surnaturelle à l'arc-en-ciel; les marées, les mouvements planétaires furent mis au compte d'un esprit...

Peu après S. Thomas, un homme de culture variée, d'imagination peu réglée aussi, Raymond Lulle, donne aux combinaisons et aux modes du raisonnement des développements nouveaux et construit sa « machine dialectique », grâce à laquelle un esprit excellent, dit-il, et exercé à la physique et aux quatre figures syllogistiques, apprendrait la philosophie en

deux mois, un bon esprit en quatre, et un esprit ordinaire en une demi-année [1]. Un contemporain du docteur angélique, Guillaume de Shyreswood, professeur rompu à la dialectique, d'après François Bacon, avait tourné en latin le Résumé de logique de Psellus le Byzantin, écrit au XI[e] siècle (1050?) et déjà utilisé, semble-t-il, par des compilateurs italiotes. Shyreswood vulgarisa, dit-on, les recettes mnémotechniques sur les oppositions, les équipollences, les conversions. Préceptes utiles, mais dont on abusa sans mesure. Vers 1259, Lambert d'Auxerre mit la nouvelle version en catéchisme.

Cependant l'ardeur de la recherche éclatait avec une ferveur nouvelle. Un peu après Roger Bacon, le géomètre astronome Gilles ou Égide de Lessines (1278) et Godefroid des Fontaines, et avec eux Jean de Jandun ou de Gand, Siger de la rue du Fouarre, enseignaient à Paris la philosophie péripatéticienne selon les traditions de S. Thomas : de leur côté, Gautier de Bruges, un moment évêque de Poitou, Jean de Prichesius, et Henri de Gand, défendirent les vues platoniciennes. A côté d'eux, on cite encore Barthélemy de Bruges, Gérard de Liège, Michel de Brabant, Guibert de Tournai, tous lecteurs en Sorbonne où l'un de nos érudits les plus estimés, M. Ruelens, a retrouvé leurs œuvres inédites encore. Le réaliste Alain des Isles, le « Docteur universel », dispute d'une façon originale mais fantaisiste sur la certitude, et propose, dans ses livres poétiques *De planctu naturæ* et l'*Anti-Claudianus*, de formuler les enseignements de la sagesse d'une façon géométrique, tout en déclarant avec Clément l'Alexandrin et Pierre d'Ailly, la démonstration de l'existence de la divinité inaccessible à l'homme. Selon Henri de Gand, le plus original des maîtres platoniciens, la raison, pour s'élever à une certitude complète, a besoin du secours divin, bien que les données sensibles constituent le début de

[1] Voir plus loin, p. 831. Au tome III de son *Histoire de la Logique dans les pays d'Occident*, pp. 145 et suiv., le D[r] Prantl expose le système dialectique de Raymond Lulle, et décrit sa machine à syllogiser, aussi ingénieuse qu'inutile.

la connaissance. Les vérités générales dans lesquelles Henri montre l'objet de la philosophie sont l'effet d'une sorte d'inspiration mal définie. L'universel lui-même est dégagé par abstraction des types individuels, mais l'essence, en tant que commune aux divers individus, a une réalité indépendante de l'esprit. A ces conceptions peu fermes, le docteur solennel ajoute une idéologie non moins obscure : selon lui, les choses immatérielles ne sont accessibles à l'entendement qu'en vertu d'une illumination supérieure. Entre l'Infini et la créature, il pose un abîme infranchissable : toutefois l'existence et les attributs de Dieu peuvent être connus par l'homme. L'âme n'en reçoit pas moins du corps son perfectionnement normal. — Des vues aussi flottantes n'étaient pas faites pour assurer la vogue du platonisme.

L'esprit de la philosophie de Duns Scot fut surtout critique. La mauvaise dialectique de ses contemporains, égarée dans les disputes verbales, entraîna comme d'elle-même le puissant penseur de Dunston à remplacer l'élément nominal par une ontologie plus objective : de là aux exagérations de l'ultraréalisme, la transition était comme fatale. Scot ne conjura pas toujours le péril. Son goût pour les mathématiques contribua à le jeter dans une analyse souvent exagérée des démonstrations traditionnelles, sans le préserver lui-même d'un engouement excessif pour les abstractions et les constructions métaphysiques. Après S. Bonaventure, ce fut un grand malheur.

L'« universel », les notions des genres et des espèces auraient, aux yeux du docteur subtil, une vraie réalité, puisqu'ils sont l'objet de notre connaissance. Sans doute Scot aura simplement revendiqué à ces notions l'objectivité que certains dialecticiens de son temps négligeaient à l'excès. Selon lui, l'individualité apporte à l'être sa perfection suprême. Il la conçoit dès lors comme distincte en fait de l'espèce. La personne, en un mot, comprend à la fois l'essence (*quidditas*) et l'individualité (*hæcceitas*). Cela est vrai de tous les êtres, même des purs esprits. Dans les êtres finis, Duns Scot distingue trois stades divers de potentialité ou d'indétermination : la matière *primo-prima*, le

substrat élémentaire créé par Dieu; la matière *secundo-prima*, ou le « corps étendu », sujet ultérieur des transformations corporelles; enfin, la matière *tertio-prima*, exprimant l'état où le composé matériel est en puissance prochaine de la *forme* qui le détermine à son état spécifique propre. Il n'est pas aisé de préciser le sens de ces termes. D'après Ueberweg, d'après M. Méric et nos propres recherches, Scot aurait entrevu vaguement la thèse de l'identité constitutive de tous les composés matériels. — L'idée de l'*Être* est une notion transcendante compénétrant toutes les autres notions. L'*Absolu* existant par sa vertu propre, ne peut être connu « dans sa cause », c'est-à-dire, comme parle Scot avec la plupart de ses contemporains, *a priori ex terminis*, mais seulement par les créatures auxquelles il a donné l'existence, ou encore *a posteriori*. D'après Duns Scot, il n'y a dans l'esprit aucune idée innée : l'intellect s'élève aux idées par l'aperception des rapports multiples qui unissent la pensée à son objet. Mais la volonté possède la primauté sur la raison, en vertu de son autonomie essentielle.

La tendance critique de Duns Scot ne détourna ni régents, ni disciples de la dialectique puérile où ils s'étaient fourvoyés. Ils discutent toujours à perte de vue des « termes de relations substantielles et accidentelles », des « vocables extensifs et restrictifs » ; des équivoques et de calembours logiques, des propositions dites « insolubles » ou à signification perplexe. Il faut lire dans les textes les définitions bizarres de la dialectique, les absurdités intolérables, parfois impies, des glossateurs du temps, pour se faire une idée de l'excès du mal [1]. De très

[1] Je choisis quelques textes dans l'œuvre du Dr Prantl. — Guillaume Shyreswood s'explique en ces termes sur la Logique : « Quædam enim sunt res, quarum principium est natura, et de his est universis scientia communiter dicta, et quædam, quarum principium est anima; et hæ sunt duplices. Cum enim anima sine virtutibus et scientiis sit cæca, quasdam facit operationes, per quas deveniat ad virtutes, et de his est ethica; quasdam autem facit operationes, per quas deveniat in scientiam, et de his est sermocinalis scientia; hæc autem tres habet partes : grammaticam, quæ docet recte loqui, et rhetoricam, quæ docet ornate loqui, et logicam,

fermes esprits luttent sans résultat contre cette hystérie de logique formelle. Parmi bien d'autres, Égide de Lessines, en son solide traité « de l'unicité de forme substantielle dans

quæ docet vere loqui (t. III, p. 11). Hæc autem est de syllogismo principaliter. » — « Dialectica, dit Pierre d'Espagne, est ars artium, scientia scientiarum ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dialectica probabiliter disputat de principiis omnium aliarum scientiarum. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior. Dicitur autem dialectica a *dya*, quod est duo, et *logos* sermo vel *lexis* ratio, quasi duorum sermo vel ratio, scilicet opponentis et respondentis in disputatione. Sed quia disputatio non potest haberi nisi mediante sermone, nec sermo nisi mediante voce, nec vox nisi mediante sono, omnis enim vox est sonus, ideo a sono tanquam a priori inchoandum est. » (Ibid. p. 41 seq.) — Et Raymond Lulle : « Cum veritas Doctrinæ dividitur in quatuor partes. Quarum prima est, ut artista bene sciat... cordetenus. Secunda, quod ipse declaret bene textum scholaribus..... Tertia, quod ipse faciat quæstiones coram scholaribus et solvat eas..... Quarta. quod faciat scholaribus quæstiones, ut ipsi de illis respondeant. Homo habens optimum intellectum et fundatum in logica et in naturalibus et diligentiam, poterit istam scientiam scire duobus mensibus, uno mense pro theorica et altero mense pro practica. Homo habens intellectum meliorem.... poterit ipsam scire quatuor mensibus.... Homo habens intellectum bonum.... poterit ipsam scire in medio anno. » (Ibid. p. 171.) — Antoine Andrea parle ainsi : « Hæc autem scientia, sc. logicalis, cœlum dicitur circuire pro eo, quod ejus considerationi subditur, quidquid cœli ambitu continetur, ... per eam enim poterimus syllogizare de omni problemate.... Ambitus hujus scientiæ circa subjectum suum inter alias scientias habet inquisitionis rectitudinem latiorem, speculationis claritudinem altiorem, permansionis valetudinem firmiorem.... De ipsa potest intelligi, quod dicitur Eccl. 8 : « Circumduxit me per ea in giro, erant enim multa valde super faciem campi.... » De ipsa potest intelligi, quod dicitur Proverb. 8 : « Certa lege et giro vallabat abyssos et æthera firmabat sursum... » Ipsa in sui laudem prorumpens cantat alta voce :

Frustra doctores sine me coluere sorores,

unde de ipsa dicit Salomon Sap. 4 : « Circuibam quærens, ut mihi illam assumeren quasi sponsam. » (Ibid. p. 277.) — Et Albert de Saxe : « Cum logica solum sit de signis, qui sunt termini, aut igitur est de signis, qui sunt termini incomplexi, aut est de signis, qui sunt termini complexi. Si autem de signis incomplexis, aut de signis incomplexis, qui sunt termini secundæ impositionis (*sc. Isagoge*), aut de signis incomplexis, qui sunt ter-

l'homme »; Bernard de Trilia dans ses *Questions* où il repousse les idées innées et met à leur place les aptitudes naturelles de la raison en excellents termes; les thomistes Bernard d'An-

mini primæ impositionis (*sc. Kategoriæ*).... Si autem de signis complexis, hoc dupliciter : aut de signis complexis, quæ sunt propositiones (De interpr.), aut de signis complexis, quæ sunt argumentationes;... hoc quadrupliciter, quia aut de argumentatione simpliciter (Analytica pr.) aut de argumentatione demonstrativa (An. post.) vel sophistica (Sophist. Elench.) vel dialectica (Top.). » – Le fécond glossateur invente cet exemple de supposition logique (*obligatio*) : « Imponatur, quod hæc oratio incongrua *Hominem est* significet tantum præcise, sicut ista *Deus est;* deinde propono tibi istam *Hominem est;* si concedis et bene respondes, sequitur, hanc orationen *Hominem est* esse veram, et per consequens sequitur, incongruum esse verum : quod est falsum. Si autem negas vel dubitas, contra : Tu negas vel dubitas, quod cum vero et necessario scis esse convertibile; ergo male respondes, etc. » (T. IV. p. 61.) — Il y a une foule de traits de cette force chez les émules d'Albert. — Rappelons ce passage : « In illa materia possunt fieri talia sophismata : Imponatur, quod littera *Deus est asinus,* præcise significet, te currere; admittitur; deinde proponitur tibi illa *Deus est asinus;* si admittitur, propono eandem; conceditur, etc.... (*Solutio* :) Dico : licet posuisti, illam significare, te currere, non sequitur id, quod significat.... in rei veritate.... Huic simile est tale sophisma : Imponatur, quod illa : *Animal currit* significet præcise, cœlum cadere, vel consimile impossibile; ... deinde facio illam consequentiam *Homo currit, ergo animal currit;* conceditur; tunc sic « Illa consequentia est bona et antecedens est possibile et consequens impossibile, quod est inconveniens.... Respondetur concedendo consequentiam et negando tamen, quod sit bona. » Sicut responsum est in illis, ita respondendum est de mutatione significationis alicujus termini, sicut posito, quod ille terminus *homo* convertatur cum illo termino *asinus,* admitto; deinde proponitur *Homo est asinus;* negatur et conceditur;.... si tamen arguitur *Tu es homo, ergo tu es asinus,* negatur consequentia, sed conceditur, illam esse bonam. Aliud sophisma... potest fieri respectu terminorum ex demonstratione tantum significantium, ut posito, quod scias, quod demonstratur per litteram *hoc* in illa propositione *Hoc est homo,* sic quod nihil, quod demonstratur, dubitas esse hominem, nec aliquid, quod non est homo, credas esse hominem; admittatur; deinde suppono, quod hoc tu scias, quod hæc propositio *Hoc est homo* significet præcise primarie; .... deinde propono tibi illam *Hoc est homo;* si conceditur vel negatur, cedat tempus; arguitur, quod infra tempus concessisti vel negasti propositionem, quam non intellexisti de facto. »

vergne, dans son traité *de l'Univers* et dans son livre *sur l'Ame*; Égide de Rome, peut-être auteur de la Défense des livres de S. Thomas; le sagace mais obscur Hervé de Nédellec dans ses *Quodlibétiques*; Grégoire de Rimini, psychologue sobre et avisé; le profond Capreolus, très indépendant critique; tous penseurs de haut mérite se voient débordés par les grammairiens d'école. De leur côté, les disciples du subtil Scot renchérissent sur sa subtilité : François Mayron prononce qu' « Aristote fut un métaphysicien médiocre, faute d'avoir poussé assez loin l'abstraction »[1]; et Antoine Andrea compare les dix prescriptions de la loi mosaïque aux dix catégories[2].

Pour réagir contre ces querelles, le dominicain Durand de S. Pourcin répète avec insistance, après S. Thomas, qu'il importe peu en philosophie de savoir le sentiment d'Aristote, et que, sur ce domaine, la raison, la vérité, seules, décident. Durand donne un exemple radical de cette liberté d'esprit, en rejetant les « espèces intelligibles » et l'intellect agent, en ne reconnaissant à Dieu d'autre intervention dans les actes des créatures que la conservation de leur activité propre, à part de toute forme de concours positif, et en attribuant le principe d'individuation à la forme substantielle. Mais les novateurs eux-mêmes sacrifient à la mauvaise discipline de l'époque : c'est notamment le délit commun du nominaliste Guillaume d'Occam, des logiciens de Cologne et des auteurs du « Supplément aux Sommes de Pierre d'Espagne ». L'Écossais Guillaume Manderson, Fabre de Stavelot, Josse Clicton, et nombre d'autres avec eux persévèrent dans cette voie néfaste.

Des questions verbales jusqu'ici laissées dans l'oubli sont à présent débattues avec prédilection. A perte de vue, les dialecticiens discutent les termes exprimant les relations substantielles et accidentelles (*Socrates est albus* ou *Talis est Plato*); les vocables extensifs et restrictifs; les innombrables formes d'équivoques et

[1] *Sent.* D. 47, q. 3. Cf. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, III, p. 284.

[2] *Super artem veter*. Cf. Prantl, III, p. 277.

de calembours dialectiques; les propositions dites insolubles (*ampliationes; restrictiones; suppositiones* seu *obligationes; insolubilia; casus obliqui, etc.*).

Des ascètes, des théologiens, des exégètes, essayent d'enrayer le recul par des œuvres sérieuses, quelques-unes excellentes. Maître Eckart, Taulère, Henri Suson, Jean Ruysbroeck, l'auteur de la « Théologie allemande », Thomas à Kempis, rappellent l'observation du moi dans la philosophie au nom de la mystique et de la vie intérieure. Leurs protestations ont peu d'écho dans les classes de logique. Des classifications de concepts, des combinaisons de propositions, des casse-tête et des rébus, partout l'abstraction verbale en place de la vivante conscience, voilà, presque sans exception, l'enseignement des dialecticiens. C'est l'époque où florissent parmi cent autres compilateurs de l'espèce, Robert d'Holkot qui rêve d'introduire la théologie dans la logique formelle ; Jean Buridan, le patron des « propositions insolubles », et de l'art de fixer les termes moyens; Rodolphe Strodus attribuant à un même mot des significations disparates pour se donner le plaisir d'y échafauder des syllogismes différents; Albert de Saxe et Marsile d'Inghen, rédacteurs d'exercices sur les conversions et les équipollences; Georges de Bruxelles attribuant naïvement à Aristote les schèmes des Sommes latines; Pierre Tartaret, inventeur du Pont-aux-ânes pour trouver le moyen-terme, et auteur de suppléments aux *Summulæ* de Pierre d'Espagne [1].

Pour une part notable, le tempérament mental de nos pères, le nôtre, ont pour sous-sol ce gravier fossile de modalités, de distinctions vaines, de charades mises en figures, de larves métaphysiques. Comme cette hérédité explique les longues hésitations de la méthode, les défaillances, les fautes des institutions et des hommes! La primauté des mots, le règne des termes de convention, l'empire de la routine viennent en

[1] Les textes sont longuement rapportés par Prantl, t. IV; XX Abschnitt, pp. 1-150; pp. 173-298. Nous faisons nos réserves sur les appréciations du savant critique.

grande partie de là. Entretemps, les dialecticiens continuent à se réclamer d'Aristote. Les nominalistes, tout en désavouant les abstractions réalisées des ultra-réalistes, s'inféodent avec une égale ferveur au formalisme dialectique. Les livres de Pierre Anréol, de Gabriel Biel eux-mêmes en font foi. Les gloses, les commentaires avaient usurpé la place des œuvres du Stagirite. C'est la remarque de Louis Vivès, d'Énée Sylvius, de tous les humanistes, témoins attristés et impuissants de la déchéance de la pensée.

Dès l'origine de l'imprimerie, les *Summulæ Logicales* sont publiées à Leipzig, à Nuremberg, à Cologne, à Venise, à Paris, à Lyon, à Bâle, à Vienne. Le Dr Prantl a pu contrôler quarante-huit éditions anciennes du fameux manuel : d'après ce savant, vers la même époque, des exemplaires virent le jour à Deventer, à Rouen, à Milan, à Naples, à Zwolle, à Krakau, et parmi nous, à Louvain, à Anvers, à Liège, à Tongres, à Malines. Les copies ne se comptaient pas

Pierre de la Ramée, originaire du pays de Liège, nous apprend qu'au collège de Navarre, on lui avait enseigné les arts libéraux pour les parades et les disputes publiques, sans que jamais il en tira « un seul aultre profit ne usage ». Devenu maître ès arts, auteur d'une dialectique assez superficielle, Ramus, après des vicissitudes inouïes, eut la malencontreuse idée de faire de la théologie. Ses livres sont proscrits par le Conseil rectoral, dans ce jugement fameux qui inspirera à Boileau l'*Arrêt burlesque*. Malgré la protection de Jean de Montluc, évêque de Valence, le malheureux professeur paya de sa vie son aversion exagérée pour le péripatétisme, et sa mort fut imputée à son antagoniste Jacques Charpentier. L'Université prononça les peines les plus sévères contre tous ceux qui s'aviseraient de penser autrement qu'Aristote, ou, plutôt, que ses misérables interprètes.

Dans une pareille ornière avait sombré la plus noble des sciences humaines, sous la dictature de la logique formelle. Ces abus compromettaient la liberté de la raison au nom de l'autorité d'Aristote. Des subtilités stériles avaient absorbé l'activité

de l'esprit. Il s'était grisé à plaisir aux concepts gratuits, aux définitions de mots, à des spéculations en divorce avec la nature. Les intuitions infaillibles de la conscience périssaient comme étouffées sous la végétation parasitaire des analyses et des considérants spéculatifs dans leur entassement sans ordre et sans lois. Nul progrès, nulle intelligence scientifique des phénomènes psychiques ne pouvaient être espérés d'une méthode qui désagrégeait dans l'infini morcellement des divisions dialectiques l'unité organique de la vie intérieure. De là, cette inertie statique, ces perpétuels et inféconds retours des mêmes questions; de là, enfin, cette discipline sèche et émasculée de notions et de formules, sans aucune vue sur la réalité, sans aucune synthèse capable de jeter quelque clarté sur les rapports et sur l'évolution du sentiment et de la pensée. Fatalement, l'isolation des démarches directes de la spontanéité et de l'intimité consciente d'avec les constructions et les décompositions de la raison pure devait engendrer cette impuissance et le mépris presque incurable de l'opinion publique.

Ces écarts, les faiblesses, les erreurs que nous avons mentionnées, expliquent, pour une grande part, la stagnation de la science philosophique, après le prodigieux essor des esprits provoqué par Albert le Grand, Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, Roger Bacon [1]. La renaissance remit l'esprit humain en présence de lui-même dans les chefs-d'œuvre restaurés de la belle antiquité, dans les textes originaux de Platon et d'Aristote, rendus à la fervente jeunesse des écoles en leur langue natale. Bientôt la culture des sciences de la nature, servie par des instruments nouveaux et la méthode de l'observation personnelle des phénomènes, portèrent un coup décisif aux conceptions sans base et sans contrôle, au formalisme de la période de décadence. En mentionnant ces vicissitudes de la pensée, nous avons voulu indiquer la cause principale de l'arrêt de développement dont la philosophie se vit

[1] Cf. *Albert le Grand, le maître de S. Thomas.* Paris et Bruxelles, Palmé, 1881, p. 34, sqq.

frappée. En présence d'attaques renouvelées, nous avons montré qu'il faut l'imputer aux circonstances extérieures, et, en particulier, à la prépondérance de la logique formelle, à l'excès de la spéculation *a priori*, ces fléaux mortels de la science, entretenus à travers les siècles par la corporation des régents, avides de domination intellectuelle et ennemis d'autant plus dangereux de la doctrine qu'ils cachaient leur ignorance présomptueuse sous un masque d'érudition auquel se méprend le vulgaire. — Dans son *Histoire d'Averroës et de l'Averroïsme*, M. E. Renan opine que l'ère de cette mauvaise philosophie s'est close avec Crémonini, le dernier professeur officiel de la métaphysique dégénérée (1631). Candide assertion ! Crémonini est plus qu'un homme, c'est un symbole : celui du pédantisme académique, immortel à sa manière. Il serait facile de montrer, dans l'évolution de la philosophie moderne et jusque dans des essais récents, la dictature du formalisme dialectique. Seule, l'opinion publique, formée par la culture de la science comparée, triompherait de cette aberration. Du moins, la pensée se préparait à se ressaisir elle-même, dans son droit et dans sa liberté. En dépit des criticistes déniant la portée objective de nos concepts et plus rapprochés qu'ils ne le voudraient des formalistes anciens ; contre les positivistes aspirant à parquer la raison dans le cercle de l'expérience psychophysique et renvoyant les constructions mentales non basées sur celle-ci au domaine de la *croyance* et du sentiment religieux, la philosophie continue de réclamer ses titres au rang de science distincte et statue la valeur réelle de ses thèses essentielles et le caractère objectif de ses démonstrations.

III.

La construction systématique de la philosophie, à titre de science distincte, se laisserait concevoir à présent.

La philosophie débute par une intuition spontanée et générale du moi, dans sa détermination concrète et synthétique C'est dans une aperception, confuse à l'origine, de ses tendances

primitives et de ses énergies fondamentales que l'esprit trouve son *point de départ* et le fondement de ses recherches [1]. A cette vue d'ensemble succède l'analyse des éléments constitutifs du moi, envisagés non comme des concepts logiques seulement, mais comme des catégories objectives, dans leur vivante réalité.

Le moi se pose dans sa nature propre et incommunicable, dans la possession progressive de soi-même par la conscience et l'activité, et spontanément il s'oppose les êtres *distincts de lui*. C'est une force, un principe d'action, se portant par son organisation interne et son aspiration primordiale vers la réalisation de ses énergies propres actionnées par les énergies psychiques et conscientes des êtres semblables à lui-même, et par celles de la nature entière dont il fait partie. Le moi est une personne, une individualité autonome comprenant un élément matériel, l'organisme vivant, et un élément spirituel, l'âme vivifiant le corps organisé. Le moi présente ainsi, dès les premiers efforts de la réflexion, un facteur corporel soumis au déterminisme fatal de la nature, et un facteur supérieur compénétrant et dirigeant le corps et ses actes propres par la spontanéité, la conscience et la liberté intérieure. Excellemment l'esprit se révèle comme principe d'unité, de variété, d'harmonie, dans la permanence et la continuité de l'activité intérieure, dans l'empire de la détermination personnelle et le sentiment de ses relations multiples avec l'univers. Tendance vers l'infini ; intelligence des éléments nécessaires et universels des choses ; liberté de l'action : voilà les critères imprescriptibles de l'esprit. Asservissement aux impressions sensibles, aux phénomènes contingents et au déterminisme des causes physiques : tels sont les attributs des organismes corporels.

L'union de l'esprit et du corps se réalise dans le phénomène de la *vie* individuelle, et en son universalité dans l'existence sociale de l'humanité. La vie, dans chacune de ses manifesta-

[1] C'est la *Cognitio habitualis* dont nous a parlé S. Thomas. Voir la Préface et le chapitre I.

tions, se déploie selon la mesure et la succession du *temps ;* et l'organisme humain, comme les corps en général, est tributaire de l'*espace* ou de l'étendue. L'expression irréductible de l'activité, dans l'homme comme dans les autres êtres, est la tendance *primitive* et spontanée. Les principes des actions propres de l'homme en leur unité hiérarchique, sont les *facultés* de perception sensible, d'intelligence et de volonté libre auxquelles se subordonnent la mémoire, l'imagination créatrice et le goût esthétique, les sentiments et les passions. La tendance innée de l'intelligence va au *vrai,* à la pénétration de la nature et des rapports réels des choses. La volonté aspire au *bien,* à l'ordre dans le déploiement des multiples énergies de l'âme et du corps, à l'accord avec les autres êtres, à l'accomplissement complet de la destinée. Le sentiment esthétique, inséparable des deux autres facultés, s'attache, dans les diverses sphères de la réalité et de la détermination personnelle, à la réalisation gracieuse et éclatante des types et des forces de la nature, du *beau* plastique, intellectuel, moral, en leur recherche désintéressée.

De l'expansion normale ou des entraves et de l'excentricité de ces puissances complexes résultent le plaisir et la peine dans l'ordre physique et mental : de leur équilibre ou de leur désordre voulu dérivent le bien et le mal, l'ordre éthique, considéré dans les êtres perfectibles et finis. A ces trois cycles d'action, président des fonctions déterminées : lois de la sensation, lois de la connaissance et de la volonté, lois de l'émotivité et du sentiment. En chacun de ces départements s'accuse la double nature de l'homme. Dans leur enchaînement et dans leur portée intégrale, les aspirations spontanées de l'esprit attestent notre prédestination à nous élever vers l'être absolu et infini, principe et fin de toutes les réalités, juge, arbitre et conciliateur universel des événements, des consciences et des destinées, dans leurs conflits particuliers et dans leur harmonie définitive et providentielle.

Toutes ces recherches, sous des noms divers, font partie de l'anthropologie, à laquelle se rattachent la psychologie, la psychophysique, la logique, la morale, et, comme disciplines sub-

sidiaires, la psychologie comparée, l'histologie, la physiologie, les sciences naturelles, la philologie générale, l'éthologie, les sciences sociales, politiques, historiques, et, en particulier, l'histoire des religions et celles des systèmes philosophiques eux-mêmes.

Spontanément d'abord, puis par réflexion, dans les marches typiques du moi et dans les réactions extérieures, l'esprit atteint les concepts en leur réalisation vivante, en leur état positif. Il lui devient loisible d'en recueillir et d'en codifier les caractères subjectifs et les conditions objectives ou indépendantes du sujet connaissant dans leur fond propre, bien que revêtant dans l'acte de perception leur représentation spécifique. Notion fondamentale de l'être; notions de l'essence, de l'existence et de la possibilité, de l'unité et de l'individuation; lois de la détermination et de l'ordre immanent, de l'identité et de la distinction, de la substantialité, de la causalité et de la finalité, de la qualité et des relations, de la perfection, de la finité et de l'infinité, de la nécessité et de la contingence, du relatif et de l'absolu : telles seraient les rubriques principales de l'examen analytique du moi, livrant à l'esprit, sous leur forme concrète, les fondements des idées générales et des vérités intelligibles, tributaires de la raison pure et bases de toutes les opérations ultérieures de la raison discursive et des disciplines particulières. Les lois *suprasensibles* ne sont point, dès lors, considérées comme les produits d'abstractions arbitraires, de définitions injustifiées ou de formules verbales : ellse trouvent aussi dans la vivante activité du moi et dans ses réactions sur les phénomènes du dedans et du dehors, leur racine, leur expression première et leur règle [1]. — En son atlas d'ensemble, telle est la

[1] « S'organiser, dit avec originalité un penseur, c'est construire dans et par son propre corps, un ensemble d'associations symétriques à celles du monde ambiant. C'est donc, en somme, reproduire ce monde en abrégé. La forme n'est que la façon particulière dont chaque être opère pour son compte la reproduction du milieu. Autrement dit, les êtres animés sont des *répliques* de l'univers inanimé. » On regretterait seulement que

sphère de la métaphysique positive. Comme le mécanisme entier de la connaissance et de l'énergie mentale, elle a pour principe générateur la loi de l'identité ou de l'ordre immanent et de la détermination individuelle, dont la loi dite de contradiction est la formule logique.

Au moi s'oppose le non-moi, l'univers régi par le déterminisme des fonctions mécaniques et vitales.

Là se présentent à l'examen de la raison les principes constitutifs des forces matérielles et de l'énergie ou des propriétés spécifiques et internes des corps, dans leurs relations tout à fait générales. La discussion des systèmes, comme l'atomisme, le dynamisme, la doctrine de la matière et de la forme; la nature de l'étendue, de l'espace et du temps, communes conditions de l'évolution des êtres sensibles et finis; l'étude de la quantité, de la résistance, de la continuité, de l'équivalence et de la transformation des forces; les rapports des qualités matérielles et de leur cause, ceux des accidents et des phénomènes avec la substance; les lois de l'ordre du monde, dans leurs parties multiples et dans leur économie mutuelle: voilà les objets de la *cosmologie* [1]. Les principes généraux des mathématiques,

l'auteur de cette belle Étude ajoute ces termes équivoques : « Il semble que la conscience ne soit pas autre chose qu'un groupe d'éléments inconscients arrivés à une concentration suffisante, et que la condition ultime qui la fait apparaître soit le degré même de la condensation. » De l'inconscient concentré ne fera jamais du conscient. C'est ici, sans doute, un abus de langage. Bien entendue, la conclusion est juste : « La métaphysique s'appliquerait à ce corps parfaitement un de connaissances qui forme la science de l'esprit comme représentatif du milieu par le moyen de l'organisme, et, à ce titre, il trouverait son application éminente dans la théorie des formes de l'intuition, équivalent psychique des relations universelles entre les choses. » — Voir le travail de M. Delabazelles dans la *Rev. philos.*, mai 1888.

[1] Cf. la récente Dissertation de M. le Dr Nys, *Le Problème cosmologique*, Louvain, Ch. Fonteyn, 1888. C'est, avec le Cours de Cosmologie de M. Mercier, le travail le plus complet sur les rapports du mécanisme et de la doctrine péripatéticienne. Pour l'ensemble de la doctrine, ce serait aussi le plus concluant.

de la physique, de la chimie, de la mécanique, de l'astronomie, de la géographie physique, ceux de la zoologie, de la paléontologie, considérés dans leur *unité synthétique*, se ramèneraient à cette science générale de l'univers. En particulier, l'examen du facteur spécial de la vie et des manifestations qui la caractérisent y tiendrait une place prépondérante. — Tout cet ordre de recherches constitue la *philosophie de la nature*, basée sur les sciences positives et sur les concepts métaphysiques.

Dans leur groupement naturel, la série des problèmes examinés a conduit l'esprit par l'*intuition* et par l'*analyse* du moi et de la nature jusqu'au principe nécessaire de toutes les activités finies.

La raison a étudié jusqu'ici les êtres en eux-mêmes, dans la mesure accessible à l'observation, à l'expérience, au raisonnement.

Le naturel mouvement de la pensée la porte à achever son cycle rythmique. Elle considère à présent la cause nécessaire et infinie comme le principe transcendant de toutes les réalités et de toutes les notions dérivées de leur examen. Le procédé d'analyse a précisé et éclairci déjà la première synthèse où, spontanément à l'origine, s'appuyait la science : l'aperception habituelle et générale du moi et de ses activités. En outre, dans le développement de ses tendances propres, dans les caractères de dépendance et de perfectibilité du moi et de la nature, la raison a reconnu les preuves de l'existence de cet Être parfait vers lequel tendent toutes les facultés psychiques sous le symbole de l'Idéal, du Bien en soi, de l'infinie réalité.

En une synthèse dernière, la pensée s'attache enfin à pénétrer, par voie d'analogie, et grâce à l'application des vérités découvertes jusqu'ici, la nature de Dieu et ses rapports avec les êtres de l'univers. Désormais, ceux-ci sont envisagés dans leurs relations avec leur cause : ce procédé statue l'harmonie organique des choses en consacrant leur *unité* supérieure au sein de leur *diversité*, et l'*harmonie* du non-moi et du moi à l'égard de leur principe commun et suprême, en lequel le sujet et l'objet de la connaissance s'identifient sans que, pour cela, les termes de l'intuition absolue perdent, en leur réalisation individuelle

dans le temps et l'espace, leur distinction réelle avec l'essence infinie.

L'aséité ou l'absolue indépendance dans l'être, dans la possession de la vie et de la personnalité, est le symbole essentiel de la Divinité. De là dérivent, dans leur plénitude, toutes ses excellences réelles; l'unité de la cause première, sa simplicité, son immutabilité intime dans le flux successif des êtres finis auxquels s'étend son action souveraine; son éternité impliquant l'absence de commencement, de fin et de succession; son immensité ou sa capacité essentielle de coexister, dans sa perfection ineffable, à tous les agents créés et de concourir avec eux à l'exercice actuel de leurs énergies, sans devenir pour cela tributaire d'aucune potentialité, ni d'aucun changement intrinsèque; l'omniprésence ou l'ubiquité qui en dérive; la science adéquate et infinie que Dieu possède de son essence propre et de toutes les créatures, en elles-mêmes et dans leurs déterminations futures, nécessaires et libres; la volonté divine avec sa nécessité infaillible, son impeccabilité et sa liberté foncière; la conciliation de cette volonté auguste avec l'existence du mal physique et moral, suite de la limitation des êtres créés et de leur liberté capable de défaillance, mais trouvant dans le bien général et dans l'établissement du règne de Dieu et de la justice dans les âmes droites sa compensation excellente; la toute-puissance divine, et son expression naturelle dans la création des choses; le concours de la première cause avec les agents subordonnés, l'ordre de la providence et de la finalité générale dans le gouvernement de l'humanité et de l'univers aussi bien que dans la direction spéciale et la vie intime de chaque individu : voilà, avec l'analyse critique des systèmes originaux sur ces matières, les problèmes sur lesquels se porte la synthèse suprasensible et dernière de l'esprit.

Parmi les diverses branches de la science générale, l'histoire des systèmes et l'étude raisonnée de l'évolution de la philosophie tiendraient à l'avenir un rang d'élite.

Vraisemblablement, les générations futures s'attacheront de plus en plus au monisme matérialiste ou bien aux doctrines

spiritualistes, conçues surtout dans l'esprit sévère du péripatétisme et des grands scolastiques, et complétées par les contributions chaque jour plus nombreuses de la psychologie expérimentale. Les thèses idéalistes, panthéistiques et pessimistes auraient dorénavant peu de chance de régner dans les écoles : ce genre de spéculations n'obtiendrait qu'une vogue éphémère parmi des rêveurs dont l'élévation et le sentimentalisme compenseraient mal l'isolement, en présence de la suprématie définitive de la science positive.

L'investigation des formes successives de l'idée philosophique, rapprochée de l'état correspondant de la culture intellectuelle, livrerait la critique de l'esprit humain lui-même dans son développement, ses défaillances, ses reculs [1]. Le tableau de l'effort incessant de la pensée à se représenter le moi, l'univers, l'absolu, établirait sur le vif l'essor naturel de l'entendement vers la connaissance suprasensible, les raisons complexes des constructions doctrinales et l'objectivité de ce mouvement mental.

Sur ce terrain aussi se constaterait, dans un indéniable éclat, la légitimité des principes premiers de la raison, travestis et altérés dans les synthèses fantaisistes en la mesure où celles-ci s'écartent de l'observation et d'une analyse rigoureuse. Nulle part ne s'accuserait avec une aussi triomphante clarté l'accord fondamental des tendances spontanées de l'âme avec les lumières de la réflexion.

Les théories vraiment fécondes apparaîtraient à l'intelligence comme les moments caractéristiques de l'épanouissement du génie de l'espèce, plutôt que comme l'exégèse impérative de quelque maître. Elles garderaient, dans leur succession, le caractère provisoire et imparfait qu'elles présentent en réalité, en nombre de matières vouées à des expériences nouvelles et à une interprétation sans cesse complétée par les références de la science comparée. Dans l'accord des grands penseurs sur les points essentiels, dans l'inconcevabilité des négations radicales,

[1] V. Cousin, *Histoire de la Philosophie*, 3e leçon. — Conti, *Historia della filosofia*, Lez. 1-8.

se manifesteraient, à leur tour, en leur vérification historique, l'unité fondamentale de l'esprit humain et la certitude des lois démontrées. Ce serait tout ensemble le renversement du relativisme systématique et du dogmatisme intempérant.

Au lieu de se confiner exclusivement dans les divergences des vues, on s'attacherait dorénavant à éclaircir, à rectifier les aspects communs, patents ou dissimulés, des systèmes. Un tel syncrétisme ne constituerait pas « un assemblage de rêves, une synthèse de chimères », comme un savant critique, H. de Valroger, a pu justement le reprocher à l'éclectisme radical. La norme de la certitude rationnelle, ce seraient toujours les lois dialectiques, l'évidence du raisonnement dans les problèmes spéculatifs, le contrôle des meilleurs esprits dans les disciplines mixtes et même dans les conclusions métaphysiques, et par-dessus tout, la réductibilité des thèses-maîtresses au principe générateur de l'ordre immanent et de la détermination des êtres, source prochaine et immédiate des règles nécessaires du juste, du beau, du vrai. L'histoire des systèmes, assimilée avec une exactitude fidèle, sans mesquinerie et sans parti pris, apporterait ainsi à l'humanité la conscience la plus haute et la plus libre d'elle-même qu'il lui serait donnée d'atteindre dans le domaine de la pensée pure. Elle resterait, avec la psychophysique et la psychophysiologie, le fécond facteur de progrès des études philosophiques et le meilleur préservatif contre l'abus de l'autorité et de la routine, aussi bien que contre la licence vulgaire et la présomption des hypothèses, où Roger Bacon signalait déjà l'éternelle entrave de la science générale. Elle nous apprendrait sur le fait la juste part de la constructivité libre dans l'élaboration des idées philosophiques, et jusqu'où s'étendent les éléments objectifs et impersonnels qu'il est loisible à chaque penseur d'éclaircir, mais à condition de respecter en eux l'essence immuable de l'esprit. Comme le proclamait Aristote, si curieux des opinions de ses devanciers, l'histoire critique des synthèses rationnelles nous permettrait « de leur emprun-

[1] *De l'âme*, l. I, c. 2.

ter ce qu'elles ont de vrai et de nous défendre des erreurs qui s'y trouvent mêlées [1] ». Cette méthode est celle du simple bon sens; c'est aussi celle de la raison la plus haute. Son application assurerait à la discussion la loyauté et l'intérêt.

Tous ceux qui se sont initiés aux polémiques de ce siècle le savent : la sincérité est parfois absente de luttes dont la science est le prétexte, mais qu'inspirent souvent les malentendus inconscients, les défiances jalouses, les passions politiques et l'esprit de monopole des institutions rivales, ce malheur trop prolongé de la culture philosophique. Les hommes violents et entêtés se délectent à délimiter les systèmes d'après la brutalité de leurs pensées. Les qualités d'élite se trouvent niées ou méconnues chez les adversaires au profit des imperfections inséparables de toute œuvre humaine. Alors, aux inspirations les plus généreuses, les plus élevées, on oppose les dédains ou le dénigrement, dès qu'elles n'émanent pas de l'officine scientifique qu'on a charge de recommander. Certains esprits voudraient réduire la philosophie aux cadres d'une préparation pédagogique à l'étude des sciences, des lettres, du droit, de la théologie. D'autres prétendent la borner à la logique et à la psychologie dite expérimentale. Ceux-ci s'ingénient à construire la métaphysique en opposition aux croyances religieuses et spiritualistes. La critique elle-même devient quelquefois affaire de plaidoirie, procès de tendance, réclame en faveur d'une école ou d'un parti. Travestir les sentiments qu'on ne partage pas, préjuger les doctrines, attaquer les idées spéculatives au nom des abus possibles ou des erreurs d'interprétation qu'elles peuvent offrir aux pervers ou aux idiots : n'est-ce pas l'exégèse de nombre d'œuvres prétendument philosophiques, dont les auteurs ont cru opportun de mêler l'appréciation des systèmes divergents à leurs rudimentaires préceptes?

En cette époque de crise, s'il fallait en croire certains censeurs, des livres de classe, exacts et précis, se répétant débonnairement les uns les autres et portant tous même estampille, ce serait là le salut de la philosophie! Aux yeux de ces maîtres, tous les penseurs indépendants, solidaires d'opinions

différentes, ne peuvent être que des esprits dangereux ou frivoles. Heureux encore si toute bonne foi ne leur est déniée ! Qui n'a rencontré dans des manuels ces prétendues réfutations dans lesquelles des hommes comme Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, Thomassin, étaient traités de cerveaux morbides ou rétrogrades, aussi bien que Leibnitz, Descartes, Kant ou Maine de Biran? S'attaquer aux renommées gênantes est une fête pour des esprits sectaires, et cela pose bien les acolythes d'école, tenus de faire du zèle et de s'assurer la faveur des patrons, fût-ce au prix de l'honneur. N'eût-on aucune conviction, on s'en crée à ce compte, et les gros mots remplacent les arguments. Si la conspiration du silence ne suffit plus à déconsidérer les importuns assez osés pour avoir un sentiment propre, il faut dénaturer ou ridiculiser leurs croyances pour les mieux dénoncer au courroux des bonnes gens pour lesquels l'originalité et la fierté du caractère sont le délit irrémissible. N'est-ce point, en partie, sous ce régime qu'a vécu, depuis un siècle à peu près, la critique philosophique? L'étude de l'histoire des systèmes, conduite avec la sévérité exigée par l'opinion publique dans la recherche des faits, préservera dans l'avenir les vrais amis de la sagesse de ces écueils, exploités avec encore plus d'aplomb que d'habileté par des coteries pour lesquelles la science n'est autre chose qu'un instrument d'ambition. C'est pour cette raison qu'en dépit d'apparences qui ne trompent plus personne, elles professent une hostilité pleine de terreurs pour la critique des synthèses philosophiques, pour toute pensée personnelle. Non seulement il faut opiner comme les chefs de file, épouser leurs haines comme leurs sympathies, mais, en outre, s'exprimer dans leur langage, adopter leur lexique. De Maistre a dit que l'histoire est, depuis un siècle, une école de calomnie contre la vérité : en particulier, de l'histoire de la philosophie, l'apophtegme est vrai au premier chef, en nombre de cas [1].

[1] Les grands Scolastiques ont consacré par leur exemple des vues parfois oubliées en nos jours. Ils ont reconnu la place distincte de la phi-

Les anciens n'avaient pas estimé nécessaire de donner un nom spécial à leurs systèmes spéculatifs. L'esprit de ceux-ci s'indique de lui-même dans leur évolution naturelle. Le principe générateur de la science philosophique, serait la *loi de détermination*, *d'identité* ou *de l'ordre immanent des êtres*, dont la *tendance spécifique* des êtres est l'expression immédiate. C'est le fond et l'âme du péripatétisme.

losophie dans l'encyclopédie des sciences et son autonomie propre, tout en déterminant ses rapports indirects avec les autres disciplines. Ils ont signalé l'utilité de l'étude des systèmes et relevé la marche progressive de l'évolution de la pensée. Nous avons noté déjà leur liberté d'esprit à l'égard d'Aristote, non seulement dans les questions de croyance, comme la création, l'immortalité de l'âme et la métempsycose, mais encore dans les problèmes purement scientifiques. C'est l'avis de Brucker lui-même. Ils en appellent surtout à l'autorité du Stagirite, mais nullement d'une façon exclusive. M. Rousselot estime, à tort cependant selon nous, que « Platon n'a pas eu moins d'action qu'Aristote sur la philosophie du moyen âge. » — Rappelons quelques textes. « Philosophia considerat unumquodque ex causis proximis et propriis sibi : ista vero (theologia) ex causis primis et maxime ex causa prima omnium. » Henricus Gandavensis, *Sum.* I, a. 7, q. I, n. 11. — « Quædam vero disputatio est magistralis in Scholis non ad removendum errorem sed ad instruendum auditores, ut inducantur in intellectum veritatis quam intendit : et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur; alioquin si nullis rationibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet. » S. Th. *Quodl.* IV, a. 18. Cf. I, q. 1 a. 7 ad 2. Alb. Magn. *Sum. Th.* P. I, Tr. III, q. 16, m. 3, a. 2. — « Si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiæ sed magis philosophiæ abusus ex defectu rationis. » S. Th. *Super Bœth.* de Trin. Q. II, a. 3. — « ... Quæcumque philosophi conscripserunt quæ vere ex rebus anim adverterunt, illa verissima sunt et contraria Deo et dictis ejus esse non possunt. » Henric. Gand. *Sum.* I, q. 13, a. 8. — « Non intret autem in animum tuum quod ego velim uti sermonibus Aristotelis tanquam authenticis ad probationem eorum quæ dicturus sum, qui scio locum dialecticum ab auctoritate tantum esse, et solum posse facere fidem : cum propositum meum sit, et ubicumque possum certitudinem facere demonstrativam, postquam non relinquitur tibi dubitationis ullum vestigium. » Guillelmus

Tout être, tout phénomène, tout rapport, est déterminé par sa condition présente : sinon, il n'existerait pas sous sa forme concrète et l'esprit n'arriverait ni à le concevoir en sa totalité intégrale, ni à se représenter les termes qui en constituent la synthèse. Aristote veut que la démonstration *ab absurdo* soit la meilleure manière de prouver cette vérité.

Le principe de détermination, formule équivalente et tout à fait originelle des principes d'identité et de contradiction, est à la fois la base de l'ontologie et de la logique, de la représentation dialectique et de l'évolution dynamique des êtres. L'incon-

Alverniæ, *de Anima*, c. I, p. 1. — « ... Videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. » S. Th. I[a] 2[æ], q. 97, a 1. — « Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione prædecessorum » *In I Ethic.* Lect XI. — « Si autem tradiderunt principia non omnino vera, etiam illis rengratiandum est, quia dederunt occasionem ut illis reprobatis vera principia reperiremus. » — Alexander Alexandrinensis, *In II Metaph* — « ... In multis contradicendum est Aristoteli, sicut revera dignum et justum est; et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati. » Guillelmus Alverniæ, *de Anima*, C. I. — Égide Colonna, le disciple du docteur angélique, a résumé, à sa manière, en ces termes, les erreurs d'Aristote : « Aristotelis errorum epilogus. Sunt ergo ii errores in summa quindecim, videlicet quod motus non incœpit; quod tempus est æternum; quod mundus non incœpit; quod cœlum non est factum; quod Deus non possit alium mundum facere; quod generatio et corruptio non incœperunt nec desinent; quod sol semper causabit generationem et corruptionem in istis inferioribus; quod non possit novum produci immediate a Deo; quod non sit possibilis resurrectio mortuorum; quod Deus non possit accidens facere sine subjecto; quod in quolibet composito sit una forma substantialis tantum; quod partes definitionis non sint unum; quod non sit dare primum hominem et primam pluviam; quod tot sunt angeli quot sunt orbes...; quod duo corpora nullo modo possunt esse in eodem loco... » — *De erroribus philosophorum*, ap. Talamo, p. II, c. 2. La critique d'Égide est très sujette à caution : elle n'en prouve que mieux la liberté des Docteurs à l'égard d'Aristote. Nous avons mentionné quelques-unes de leurs dissidences à l'égard des théories scientifiques du Stagirite, en traitant du caractère des sensations.

cevable dans la pensée est l'impossible dans la réalité, car toute chose se posant dans son actualité propre emporte des attributs et des propriétés capables de s'associer dans leur unité organique. C'est en se basant sur ces vues qu'Aristote montrait, dans la nécessité manifeste des axiomes fondés sur le principe de contradiction, la preuve de leur vérité.

A cet égard, on n'a pas assez noté que cette preuve n'était autre que « l'évidence de l'idée » où Descartes pensait mettre, le premier, le critère de la certitude. Mais le Stagirite voyait dans cette nécessité une loi ontologique et constitutive avant d'y signaler une loi dialectique. L'école de Descartes s'attacha à l'excès à ce dernier élément et en subordonna abusivement la valeur à la véracité de la raison absolue, avant d'avoir établi l'existence même de l'absolu et après s'être mis par sa critique formaliste dans l'impossibilité de l'établir. Sans doute, dans la négation de la certitude demeure debout le fait de la pensée, puisque la négation est un mode de l'esprit. Mais ne faut-il pas en dire autant de la contraignance des pensées nécessaires, et avant tout du principe de détermination ou de non-contradiction, comme Hamilton exprimait, en l'amendant avec bonheur, la fameuse loi? Quand l'esprit est en présence des vérités nécessaires de raison pure, il sait par le fait qu'il a la certitude de ces vérités, comme l'exigeait Spinosa, comme le demandent tous les criticistes. La certitude du fait de la pensée ne se laisse donc point séparer du mode d'aperception de certaines pensées, ou de leur nécessité; et c'est ce qu'Aristote a le premier mis en lumière, en relevant du même coup avec sa brièveté un peu sommaire le facteur objectif et l'élément subjectif de l'acte de connaissance, sur le domaine des principes immédiats ou des vérités métaphysiques auxquelles se laissent ramener toutes les autres. Dans la sphère des lois premières, évidentes expressions des conditions primitives de la réalité, l'existence de la pensée et sa vérité ou sa certitude objective se substituent. Sur ce terrain, l'erreur a été bien définie par Aristote et par Platon, par S. Anselme, par S. Thomas et par Bossuet « ce qui n'est pas. » Les conditions universelles de la pensée sont, en un sens

positif et vrai, les conditions universelles de la réalité, car la pensée est le calque des êtres, et c'est une réalité, n'importe sa nature. L'antique définition plaçant la vérité dans l'équation mentale du terme représenté et du sujet pensant est exacte, dès qu'on maintient la priorité des choses sur l'esprit humain et leur conformité à la raison absolue. En fait, ces deux choses, a dit justement un philosophe, les conditions essentielles de la pensée et les conditions universelles de l'existence, ne se distinguent que par abstraction; « elles sont inséparablement uniés dans le fait primitif de la conscience. Ce sont des expressions différentes de l'impossibilité où nous sommes de nous contredire, c'est-à-dire de nier notre pensée. Si l'on donne une forme logique à cette évidence unique, on aura l'axiome célèbre dans l'école : *impossibile est idem esse et non esse*, sans lequel nulle affirmation n'est possible, et qui, dans ce sens, est bien le premier des principes et la loi suprême de la connaissance... C'est un principe métaphysique, une loi qui est aussi bien celle de l'existence que celle de la raison, qui les embrasse en ce qu'elles ont de commun, et réunit en elle ces deux sortes d'évidences, si souvent séparées dans l'école, celle de l'objet et celle de la pensée [1]. » Ce n'est pas, comme on l'a parfois répété, *la proposition :* je pense, donc j'existe, qui est le fondement du principe de contradiction ou d'identité : c'est *le fait* de la détermination immanente de tout ce qui existe, à titre d'objet ou à titre de représentation, qui est le fondement du principe, et celui-ci se réalise avant tout en sa réalité vivante dans l'aperception du moi.

Voilà ce qu'avait mis en oubli Leibnitz, lorsqu'il tenait, contre Aristote, que le principe dit de contradiction ne pouvait desservir ensemble l'ordre logique et l'ordre métaphysique, et voulait leur adjoindre de ce chef le principe de raison suffisante. C'était aussi la méprise du savant Crusius, substituant au principe de contradiction celui de la conceptibilité, avec l'indivisibilité et l'incompatibilité des contraires (*Gedenkbarkeit*). En

[1] E. CHARLES, *Dict. des sciences phil.* Art. *Évidence.*

fait, les principes de détermination et de contradiction entraînent, par voie de conséquence immédiate, l'exclusion des contraires et l'indivisibilité ou l'entièreté du concept. D'autre part, la loi de raison suffisante était comprise dans le principe de contradiction ou de détermination; et c'est pour cela que le Stagirite a énoncé ce dernier, tantôt en termes métaphysiques, tantôt en termes dialectiques. Lorsque, de son côté, Kant soutenait que la loi de contradiction ne vaut que pour les jugements d'identité pure, il restreignait au delà des justes bornes la portée objective donnée par Aristote au principe. Nous l'avons observé déjà : l'accord des idées, selon le fondateur de la logique, ne relève pas uniquement de leur vérité formelle, mais aussi de leur vérité objective, prouvée par une observation ou une analyse préalable. Le principe de détermination ou de contradiction se vérifie dès lors pour les jugements synthétiques aussi bien que pour les jugements analytiques. La correction que Kant a fait subir à l'énoncé d'Aristote : « l'attribut ne peut être contradictoire au sujet », a précisément le tort de limiter trop la loi à la sphère de la logique formelle. La tendance innée des êtres est le lien de la puissance et de l'acte, de la virtualité et de la réalité, comme l'avait admirablement relevé Aristote contre Euclide de Mégare. Celui-ci, avant le Stagirite, avait reconnu la notion fondamentale de la puissance et de l'acte, mais il la dénaturait dans son essence en absorbant la virtualité et le mouvement dans la réalité, d'une façon absolue.

La notion de ce mouvement spontané inspirait les thèses des forces élémentaires des Ioniens, du devenir des Éléates, du feu artiste d'Héraclite, des nombres de Pythagore, des idées de Platon, du mouvement de Démocrite, du rythme interne des Stoïciens [1]. Les théories de l'aperception des

[1] Dans le sens des vues que nous avons exposées sur le principe de l'infaillibilité et de la portée objective des tendances primitives des êtres, raccordé à la loi d'ordre immanent et de détermination, Aristote a écrit ces lignes, où l'on montrerait l'âme de toute la philosophie en dehors de l'idéalisme criticiste : « Tout phénomène qui se produit tend et se dirige

monades et de l'harmonie préétablie, des causes occasionnelles, de l'aspiration instinctive, du sentiment inné, de l'évolution organique de l'inconscient, seraient, malgré les dissidences manifestes, des formules exclusives et inexactes de la même loi. On appellerait cette vue l'*Analytique des tendances et des lois primitives de la nature et de l'esprit.* Sous ce titre, elle se rattacherait à la méthode générale de la *Psychologie positive*

vers un principe et vers une fin. Le principe, c'est le pourquoi de la chose; et la production n'a lieu qu'en vue de la fin poursuivie. Or, cette fin, c'est l'acte, et la puissance n'est compréhensible qu'en vue de l'acte. » (*Met.* L. IX, ch. 8, § 10.) — « Pour chacun des êtres, le principe de leur action constitue leur nature propre; je veux dire que tous les êtres tendent nécessairement à se distinguer par leurs fonctions diverses; et, en général, toutes les choses qui contribuent, chacune pour leur part, à un ensemble quelconque, sont soumises à cette même loi. » (*Met.* L. XII, ch. 10, § 3.)

Le texte capital d'Aristote veut être placé ici; il renferme, aussi bien que le passage de l'Éthique à Nicomaque cité plus haut, p. 105, toute une idéologie, et il est vraiment étrange de ne retrouver presque jamais ces enseignements fondamentaux mentionnés par certains disciples de ce maitre : Φαίνεται δέγε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις, ἢ νοῦς, εἴ τὶς τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα. Πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις καὶ ἐξ τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις, οὐδε λογισμός ἐστιν, ἀλλα φαντασία. Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δ'ὁ ἕνεκα τοῦ λογιζόμένος καὶ ὁ πρακτικός διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. Καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά τοῦ πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ'ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως· ὥστ' εὐλόγως ταῦτα δύο φάινεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αυτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτὸν. Καὶ ἡ φαντασία δ'ὅταν κινῇ, οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. Ἓν δὴ τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτόν· εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος. Νῦν δ'ὁ μεν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. Ἡ δ'ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστίν. Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ ὀυκ ὀρθή· διὸ ἀεὶ κινεῖ μέν τὸ ὀρεκτὸν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθόν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν· οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθὸν· πρακτὸν δ'ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. Ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν. — *De l'âme*, l. III, c. X, §§ 1-4.

Nous avons cité les textes classiques des Scolastiques du XIII[e] siècle, plus haut, pp. 142, 150.

et rationnelle. En termes explicites, Aristote la rattache à la stimulation de l'imagination [1]. Nous avons entendu S. Thomas d'Aquin la formuler avec la précision et la circonspection dont l'abandon a été pour la métaphysique un malheur sans égal [2]. Sans rien enlever à l'activité propre des forces cosmiques; sans introduire dans l'idéologie aucun élément de faux mysticisme, intuition des principes dans l'absolu, idées innées, vérités primitives d'elles-mêmes présentes à l'esprit, sens instinctif ou consentement général posé comme critère de la vérité, cette théorie, dans sa teneur sévère et positive, assure à l'anthropologie, à l'ontologie, à la théodicée, avec leur base naturelle dans l'observation et l'analyse, la sanction du facteur esthétique, ce complément nécessaire de toute philosophie vraie, de toute synthèse des rapports primitifs de la nature, de l'humanité et de Dieu.

Il reste à le rappeler, en nous autorisant de toute la suite de ces études : la tendance primordiale de l'âme dirige à leur fin les « facultés éternellement vraies » de l'entendement et de la raison, comme les appelle Aristote [3], et ne s'applique pas moins aux énergies de la volonté et aux puissances et de l'émotivité. Le dualisme du corps et de l'esprit engendre dans le composé deux ordres de tendances : celles de l'organisme se portant aux jouissances des sens, et celles de l'âme s'élevant aux biens spirituels. Mais déjà le sentiment vital de l'unité organique de notre être et surtout le verdict de la raison rectifient l'antithèse de ce double mouvement et attestent la naturelle et nécessaire subordination des impulsions physiques aux aspirations supérieures. Le désenchantement des plaisirs matériels, dès qu'ils deviennent excessifs et rompent le concert des deux facteurs de la personne humaine, éclaire à son tour la conscience sur les relations de mesure et de sujétion des instincts sensibles à l'égard des forces intellectuelles. Mais c'est de la tendance de

[1] *De l'Ame,* l. III, c. 10.
[2] *Somme contre les Gentils,* l. I, c. 43. Cf. notre chapitre III.
[3] *De l'Ame,* l. III, c. 3, § 9.

l'esprit qu'il s'agit ici. Par sa stimulation propre elle réalise l'alliance de l'élément émotionnel avec les facultés rationnelles. Par l'impulsion spéciale qu'elle exerce sur toutes les énergies mentales, l'aspiration de l'âme vers l'au-delà et l'infini explique le mouvement de l'humanité vers le progrès individuel et social dans le domaine de la science, de la morale, de l'art et de la religion, de la vie publique, enfin, comme le proclamait Victor Cousin [1].

Le premier stade de ce mouvement de l'âme nous a apparu dans l'aperception immédiate et générale du moi, s'atteignant comme un vivant foyer d'activité interne [2].

Bientôt, à l'occasion des premières sensations internes et externes et des premières références de la conscience, la pensée, guidée par sa tendance innée et par l'analyse progressive de la raison, déduit les jugements primitifs et irréductibles, sur lesquels est fondée notre connaissance du moi et de l'univers, avec les lois de causalité et de finalité constatées dans notre vie personnelle et dans les réactions et l'ordonnance des êtres distincts de nous [3].

[1] Voir le passage capital de la *Philosophie moderne*. Paris, Ladrange et Didier, t. II, p. 359.

[2] Voir plus haut, c. 2, surtout pp. 56-67, c. 3, 4, 5. — MAINE DE BIRAN : *De l'aperception immédiate interne*. On ne peut assez méditer cette étude magistrale, où le grand psychologue consacre, dans l'ensemble, la doctrine de S. Thomas sur les appétitions ou tendances.

[3] Au souvenir des exagérations des Cartésiens, certains défenseurs du péripatétisme ont parfois dénié à la conscience tout caractère de faculté représentative. Certes, elle n'atteint pas d'elle-même la nature du moi, mais se borne à en référer les modifications, à *titre de faits*. Toutefois, ce témoignage est immédiat et infaillible, comme l'avouent ces auteurs eux-mêmes. Balmès, mis en effroi par les rêveries panthéistiques et ontologistes de son temps, exclut, d'une part, « de la conscience toute représentation » (*Philosophie fondamentale*, t. I, p. 95, n. 150) et en même temps, il étend son témoignage à « tout ce qui affecte le moi humain : idées, sentiments, sensations, actes de la volonté. » Qu'est-ce qu'un renseignement ou un témoignage concernant une idée et qui ne représente rien ? Balmès aura entendu refuser à la conscience la connaissance de la

En ce second degré d'évolution, la tendance primitive rattachée aux conclusions analytiques, qui constituent son terme naturel, apporte à la conscience son actualité et sa détermination suprême. Sous l'empire de cette impulsion intime, et à la clarté de la raison, le moi se pose comme une âme simple et distincte de la matière; et en même temps, selon l'expression de M. Vacherot, le moi se pose comme *esprit*, « comme une cause qui réunit la raison à la sensibilité, la volonté à la liberté, au mouvement spontané et à l'action [1] ». C'est bien là l'essence même du moi, et sa connaissance est ainsi le résultat de l'observation de ses démarches intimes, de sa tendance originelle et du sentiment général et habituel de son activité. « L'expérience intérieure, ajoute M. Vacherot, nous révélant directement l'unité, la simplicité, l'activité spontanée, la liberté du moi, nous initie par là même à la connaissance intime de notre nature, de notre substance, de notre âme proprement dite; et la conscience du moi, en tant que cause libre et morale, n'est pas moins que le sentiment pur de notre nature spirituelle... Le plus savant échafaudage d'arguments logiques devient inutile devant la plus simple analyse. Lorsqu'il s'agit de la réalité, surtout de cette réalité vivante et intime que chacun porte en soi-même, il faut se défier de la logique. Cette science n'a point de lumières pour de telles questions; elle peut bien désarmer le sceptique, elle ne peut l'éclairer. Le grand effet, l'admirable vertu d'une analyse psychologique, c'est de pénétrer l'esprit qui résiste du sentiment même de la réalité. »

Associée de la sorte, selon Aristote, les scolastiques et les

nature des modifications internes; en quoi il a raison. Le même philosophe refuse au moi le droit de constituer « le point de départ » de la science générale, tout en lui décernant le titre de « point d'appui » de la philosophie. Mais, quelques pages plus loin, vaincu par l'évidence, il restitue à la conscience la dénomination contestée. « La conscience intime de nos actes, quels qu'ils soient, est le point de départ de nos connaissances » (pp. 49, 105). N'insistons pas sur cette distraction capitale!

[1] *Dict. des sciences phil.* Article Conscience. — Voir DUQUESNOY, *La perception des sens*, t. II, c. 3.

grands psychologues modernes, selon la nature, surtout, à la réflexion et à l'analyse, auxquelles elle donne leur orientation fondamentale et objective, la tendance n'est en rien une « qualité occulte, comme l'ont prétendu certains critiques; ce n'est pas une entité ou un principe métaphysique, mais un fait psychique de nature expérimentale et vérifiable. En son acception intégrale, elle a pu être nommée par Maine de Biran « la voix de la conscience du genre humain comprenant implicitement l'existence réelle d'une cause première d'où ressortent toutes les autres dans l'ordre absolu des notions et des êtres [1]. »

Le tort des fidéistes, en particulier de Jacobi et de Réid, a été de n'envisager la tendance native des facultés humaines qu'en son état originel et de l'isoler de la clarté de la réflexion, son complément naturel. En philosophie, « toute foi, dit excellemment à ce propos M. Ch. Waddington, suppose un doute, une critique qui lui a été opposée et qu'elle a vaincue [2]. » Mais cette analyse même a pour objet et pour matière des phénomènes d'intuition vivante et des *catégories réelles* dont les *prédicaments logiques* ne doivent jamais être isolés, puisqu'ils en constituent la formule verbale. Elle implique le suffrage du sentiment, mais ce sentiment, au lieu d'être une inclination aveugle, s'appuie à l'aptitude de l'esprit à saisir la vérité, non comme à une sorte d'axiome dialectique, mais comme à la condition organique de toute recherche, enveloppée à l'origine dans le fait même de la vie et de l'enquête mentale, et vouée au contrôle de l'examen et de la critique. En ce sens, avec Aristote et avec S. Thomas, nous avons montré, dans la rectitude et la portée objective des tendances primordiales des facultés, l'événement protologique de l'esprit. La tendance pénètre de son influence jusqu'aux premiers processus de l'intellect et jusqu'à la perception des principes de détermination et d'identité ou

[1] *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, p. 352.

[2] Voir le remarquable article sur Giordano Bruno, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

de contradiction, vers lesquels elle porte la raison par une adhésion sympathique où se constate encore le retentissement de l'émotivité ou de l'appétition mentale, sous la forme spéciale de la persuasion. En nous plaçant à ce point de vue, nous avons reconnu que la philosophie n'est que la discussion et le développement des lois et des réalités dont l'aperception d'abord synthétique et indéterminée des manifestations et des énergies du moi nous a livré les éléments. La philosophie, considérée sous cette incidence, a pu être appelée *la science de la conscience*, la conscience à sa plus haute puissance [1].

Les yeux de l'esprit ouverts sur l'impulsion vive de l'esprit, sans blesser en rien les règles de la bonne méthode, il serait permis à présent de résumer cette discussion par les paroles de l'*Agathon*, de Wieland: « Je me sens moi-même; donc je suis. Je sens l'esprit supérieur; donc il est. J'éprouve le besoin de croire à l'existence d'une intelligence souveraine; donc elle existe. » Le cri instinctif de l'âme, la croyance populaire, la foi traditionnelle du genre humain se rencontrent avec les inductions de la critique des facultés, sans usurper les droits de celle-ci.

Dès lors aussi nous avons obtenu un principe inexpugnable au scepticisme critique, le seul dont la science ait à se préoccuper. Depuis Agrippa et Arcésilas, depuis Carnéade le probabiliste et OEnésidème, les sceptiques ont constamment placé le débat de la certitude sur le terrain de la représentation ou de l'intellectualisme spéculatif. Tous leurs arguments reviennent à l'objection célèbre : c'est, en fin de compte, la raison qui s'investit du droit de prononcer l'existence de la certitude; or, c'est là s'égarer en un diallèle sans issue, car la critique conteste, précisément, la portée de la raison.

Cette réflexion serait invincible si ce n'avait été le tort ou l'habileté des premiers sophistes de formuler la question fameuse en ces termes dialectiques. Avant de constituer l'objet d'un jugement logique, la tendance est un fait organique, aussi

[1] Cf. BALMÈS, *Phil. fond.*, t. I, liv. I.

primitif, aussi universel que l'existence du vivant. Les temps sont à jamais passés où le scepticisme mettait systématiquement en question, avec Berkeley et Collins, l'existence du non-moi, et, avec d'autres idéalistes, la réalité du sujet pensant. Celle-ci révoquée en doute, la possibilité, même hypothétique, de la science et de la connaissance certaine s'évanouit du même coup : la réalité de l'existence est impliquée dans toute méditation sur la certitude, qui est un mode de l'existence [1]. Ç'a été le service rendu par les maîtres des sciences naturelles à la philosophie, de mettre en pleine lumière objective cette fondamentale et universelle loi des produits organiques: la légitimité de toutes les tendances primordiales des vivants. Avec toute évidence, Geoffroy S. Hilaire et Darwin l'ont prouvé : toute inclination contraire à l'organisme et au milieu, aux conditions internes ou aux relations de l'être avec les phénomènes et les choses du monde extérieur, doit entraîner la suppression de l'espèce. Si l'animal, si l'homme physique, ont pu survivre à la lutte pour l'existence, c'est que les tendances avec lesquelles ils se sont perpétués jusqu'à nous sont en correspondance non seulement avec leur nature, mais, en outre, avec le milieu complexe où se réalise leur vie. Dès lors une raison organisée en conflit avec elle-même, douée d'une impulsion native et inassouvissable vers la connaissance objective, se laisse aussi peu concevoir qu'un vivant privé de viabilité. Ce serait la négation réalisée du principe de détermination et d'ordre immanent. Les tendances primitives présentent donc un facteur de subjectivité, et en même temps une valeur objective aussi réelle que l'existence elle-même de notre espèce, et cela à part de tout considérant métaphysique et dialectique. Ces essentielles démarches de la spontanéité, et toutes les lois de réflexion ou d'analyse qu'elles entraînent ultérieurement, sont par conséquent des faits organiques et constitutifs et non simplement des normes régulatrices, bien qu'elles disci-

[1] Cf. A. Castelein, *Logique*, Réfutation du scepticisme, p. 388. — F. Lefebvre, *Élém. de Logique*, p. 177.

plinent nos facultés en les ordonnant d'après la réalité elle-même.

L'objet propre de la tendance rationnelle, ce n'est pas d'atteindre les règles de nos perceptions isolées de leurs objets, mais de saisir, dans une mesure toujours plus grande, la condition de ces objets, dont la diversité conditionne manifestement nos énergies mentales d'une façon différente, comme ont achevé de le montrer les expériences de la psychophysique et de la psychophysiologie. — Dans les perceptions subjectives se manifestent les phénomènes objectifs, et nous tendons spontanément à la connaissance de ceux-ci en faisant enquête sur les premières. Le relativisme, l'idéalisme, n'expriment que la moitié, la face la moins importante du problème philosophique; et le réalisme en est le couronnement et la base.

Dans la bonne méthode scientifique, la puissance de connaître l'*idée* présuppose la faculté de pénétrer l'*être*, car la représentation ne se laisse concevoir que comme une réaction mutuelle et immédiate de l'objet et du composé humain, et enfin comme le produit de l'action de l'objet sur l'esprit. La notion de l'être est le principe régulateur de la raison; la nature de l'être est le principe constitutif de la réalité; et leur synthèse mentale est l'œuvre caractéristique de l'intellect. Contrairement à la prétention des relativistes, la représentation va donc au delà d'elle-même, et l'idée représentative est régie, non dans sa forme, mais dans sa matière et dans son contenu, par le phénomène ou par le rapport représenté, qu'il soit d'ordre physique ou suprasensible. La tendance primordiale de l'âme se cantonne si peu dans la représentation mentale, qu'elle se termine par delà celle-ci à l'objective réalité des phénomènes. Dans l'homme, dit M. Mercier, la spontanéité et la réflexion sont « deux états superposés de l'esprit humain » [1]. Elles constituent à leur façon les deux facteurs inséparables du même acte indivis de la pensée. Sous un rapport, la spontanéité est supérieure à la raison, car elle prévient et sollicite

[1] *Traité de la connaissance certaine*, p. 98.

celle-ci à son acte propre. A son tour, la raison précise et confirme les objets des tendances innées. En fin de compte, la critique doit s'appuyer en son processus organique, à la détermination positive de l'esprit envisagé à titre de réalité vivante, ayant sa loi et sa fin en soi, au lieu de se borner à un contrôle purement subjectif, embarrassé dans un cercle inévitable. On sait le mot célèbre de G. Fichte : « dans tout savoir, dans toute représentation, la conscience ne connaît immédiatement que son état propre. » Formule très juste si l'on n'envisage que les représentations isolées les unes des autres, et dans leur forme dialectique et subjective, mais d'une fausseté absolue dès que l'on se tourne en même temps vers le côté objectif de l'assimilation, d'après la doctrine scolastique [1].

Loin d'impliquer la contraignance aveugle de la foi ou du sentiment, ainsi que l'ont tenu Bouterweck, les Écossais et les fidéistes, la nécessité des principes fondés sur les manifestations vivantes du moi et sur l'impulsion primitive de l'esprit en appelle à la clarté de la certitude immédiate. Celle-ci est si peu le résultat exclusif de la démonstration dialectique et formelle, qu'elle en constitue, au contraire, l'assise et la raison. Elle est la raison ontologique de l'inconcevabilité des contraires, dans la matière du présent débat.

On ne peut, en bonne discussion, lui opposer aucun des motifs de doute auxquels les anciens sophistes, avec une finesse insurpassée par leurs successeurs, ramenaient la logique du scepticisme [2]. La *contradiction*, fondée en raison, n'atteint pas cette évidence où à l'intuition spontanée s'ajoute la triomphante lumière de l'analyse. La « *relativité* de la croyance » ne saurait être portée à charge d'une preuve dont la portée est

[1] M. Vacherot s'exprime peu correctement sur ce point dans la savante étude citée plus haut.

[2] Πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς. — Sext. Empiric. *Hyp. Pyrrhon.* L. I, c. 14, 16. Émile Saisset, qui avait tant approfondi ces questions, note que les sceptiques modernes n'ont fait que reproduire les objections des sophistes grecs. Voir son *OEnésidème*.

aussi universelle que la notion de l'être et de l'organisme. On ne pourrait l'égaler à une pure *hypothèse*, en vertu des raisons positives sur lesquelles toute la théorie est étayée. Enfin, la *progression à l'infini* et le *cercle*, objectés aux dogmatistes par Arcésilas et Agrippa aussi bien que par Michelet, ne peuvent être reprochés à l'infaillibilité et à la portée objective des tendances spontanées et des vérités immédiates de la raison pure, base de la connaissance humaine.

« Ni un organisme n'est faux, conclurait-on avec Lacordaire, aussi profond penseur qu'orateur éloquent, ni une puissance n'est fausse, quoiqu'ils soient sujets à être faussés [1]. » Au point de vue métaphysique comme au point de vue expérimental, la légitimité, la portée objective des tendances essentielles n'est pas une simple règle formelle ou logique, dont on pourrait demander sans trève une vérification nouvelle ; c'est un critère organique embrassant toutes les facultés psychiques. En ce dernier, comme le notait déjà Chrysippe contre Arcésilas [2], l'évidence résulte d'une intuition plénière des principes derniers et irréductibles et aussi de la satisfaction des facultés émotionnelles et mentales, dans leur unité harmonieuse et dans leur correspondance avec les lois qui régissent tous les êtres vivants.

Enfin, les principes idéologiques d'Aristote et des Docteurs, accueillis et développés pour les points essentiels par le profond Leibnitz, jettent une lumière qu'on oserait nommer définitive sur le problème initial et final de la philosophie : l'unité encyclopédique de la connaissance, dont se préoccupèrent avec passion les maîtres de la pléiade panthéistique.

Au début, ceux-ci n'ont fait que reprendre la doctrine des anciens, en prononçant que la science des éléments irréductibles de la réalité et de l'esprit doit constituer un tout organique et présenter une loi d'unité interne commandant chacune de ses parties et les reliant l'une à l'autre par des relations naturelles.

[1] Conférence 18e.
[2] Sext. Empir. *Adv. Mathet.*

Pour cela, la philosophie doit être fondée sur un fait ou sur un principe unique, de vérité immédiate et en ce sens absolue, d'où elle tire tout ensemble sa matière et sa certitude. Ce fait, qui est le point de départ ou le point d'appui de la connaissance, serait pour ce motif appelé « le principe de la science. » En rigueur, il ne peut être investi de ce titre qu'à la condition d'être rattaché à une loi intelligible qui serait la *condition universelle* de toutes les vérités et de toutes les réalités, et conduirait enfin la raison à reconnaître l'existence de la cause dernière de celles-ci. L'intuition et l'analyse ont pour mission de constater ce fait et ce principe, loin d'avoir à les poser *a priori*. Ils doivent embrasser à la fois l'ordre métaphysique pour satisfaire aux exigences de la raison pure, l'ordre logique pour discipliner les concepts, et l'ordre psychologique pour s'imposer à l'esprit à titre de réalité perçue.

Nous le savons : ce fondement de la science est le *principe de détermination* des êtres et des idées, indistinct des principes d'identité et de contradiction, et se découvrant à l'*intuition immédiate de la raison*, en sa réalisation *vivante* comme en ses applications générales, dans les démarches essentielles de la *conscience*. La manifestation caractéristique ou déterminée de l'être est sa *tendance primordiale et spontanée* [1].

Loin de retrancher, avec Kant, avec Fichte surtout, du fait de l'aperception consciente, tous les éléments empiriques, le philosophe considérerait, au contraire, ce fait en sa totale intégrité, telle que la nature le pose devant le regard de l'esprit, et se garderait d'altérer, par une abstraction artificielle et arbitraire, sa concrète et naturelle unité. Le phénomène de l'intimité mentale est un événement actuel, et, sous ce rapport c'est un facteur absolu, n'importe sa genèse psychophysiologique. Dans l'aperception habituelle et synthétique, le moi s'atteint par une intuition immédiate; mais il est interdit de dire avec Spinosa, avec Fichte, qu'il y « pose primitivement son propre être ». Cette formule ambiguë est fausse au premier chef,

[1] Voir plus haut pp. 840-841.

parce qu'elle confond dans une formule équivoque la représentation et l'existence, pour attribuer au moi l'autonomie et la nécessité dans la subsistance. L'aperception immédiate et l'analyse, qu'il importe de n'isoler jamais en ce débat, puisqu'elles sont naturellement unies dans le sujet pensant, nous révèlent dans le moi un être doué d'activité, mais cette activité est mêlée de virtualité et implique l'essentielle contingence de l'esprit conscient : celle-ci nous apparaît précisément dans la tendance générale et primitive du moi vers l'au-delà, le progrès et l'infini, comme vers son terme et sa fin. Ni le moi, ni le non-moi ne sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme parle Fichte, si ce n'est dans la synthèse représentative. La réalité du non-moi ne détruit en rien celle du moi, mais elle la conditionne, et par là même elle prouve à son tour la contingence du moi, mise dans toute sa clarté par l'opposition de la perfection circonscrite des êtres finis à l'infinie activité de la cause nécessaire. — La trilogie métaphysique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, reçoit à son tour son interprétation juste de l'examen même de l'aperception consciente. Chaque fait, chaque idée étant limités, s'opposent logiquement à l'idée et au fait qui ont avec eux un rapport négatif; seulement, ces processus n'emportent aucune contradiction réelle à l'égard des premiers, mais une simple différenciation; et c'est en ce sens que leur raccordement avec leurs antécédents achève la synthèse ontologique et mentale, au rebours des constructions fantaisistes de Fichte et de Hégel, et en dépit de leurs mérites de détail.

Dès lors le moi ne détermine point le non-moi dans l'ordre de l'existence. Même dans la représentation mentale, il se sent en partie conditionné par le non-moi, bien qu'il s'y trouve aussi régi par ses lois propres, mais d'une façon passive et despotique où éclate à nouveau sa contingence. En conséquence, l'idée du non-moi n'est pas une modification de l'idée du moi; et ce principe faux et obscur de la « science théorique, » selon le langage de Fichte, est aussi illusoire que l'identité essentielle du non-moi et du moi de Schelling et l'équivalence de la thèse

et de l'antithèse de Hégel. D'aucune façon, ni comme force ni comme principe de connaissance, le moi n'est un *absolu;* il ne devient donc pas limité et fini par l'opposition de son état pur et de son état relatif dans la connaissance du non-moi et grâce à l'impulsion reçue des choses distinctes de lui. Le moi ne détermine pas le non-moi; et ce principe de la « science pratique, » de Fichte, est aussi gratuit que son principe de la science théorique. La loi de l'infaillibilité des tendances primordiales montre que nul progrès limité ne peut assouvir notre soif de perfection, nous portant vers un infini vivant et réel. L'homme est une fin en soi, comme l'avait tenu Kant; l'homme est une fin pour les autres hommes, comme le dit magnifiquement Fichte, mais à condition de reconnaître que cette fin est elle-même déterminée en suprême ressort par l'absolu, qui est Dieu, sans mesure supérieur à la nature, bien qu'agissant sans cesse en chaque être de l'univers et excellemment dans l'esprit de l'homme.

Comme toutes les modalités du moi, la science humaine est imparfaite, contingente. Constituer ses lois en règle des choses, c'est rester conséquent avec la *critique idéaliste,* mais c'est violer l'analyse positive de l'esprit. Avec Schelling, les péripatéticiens ont admis une harmonie préétablie entre l'univers et la pensée; ils répéteraient avec ce penseur : la nature est l'esprit visible. Un Docteur, Héribert de Boscham, n'a-t-il pas écrit : « l'univers est l'Évangile corporel de la Divinité »? Cette maxime résume les vues des scolastiques sur la nature et sur l'âme humaine, image de la raison infinie. Mais au nom du principe fondamental de détermination, au nom de notre tendance innée vers l'au-delà et l'Infini et de la perfection bornée de l'homme attestant l'existence d'une cause suprême et nécessaire, ils posent une distinction essentielle entre l'esprit et Dieu comme entre a matière et l'esprit. Dès lors les procédés de la raison finie ne sauraient être identifiés avec les intuitions de la raison créatrice. Ce n'est que dans la synthèse finale, et lorsque la pensée s'est élevée vers l'infinie intelligence, qu'elle aperçoit dans les choses comme un reflet fragmenté de l'absolue

réalité, et qu'elle peut reconnaître à ses idées personnelles, dérivées de l'observation des choses, comme une réfraction des idées divines : ce qui est l'antithèse du « système de l'identité. » Dans la pensée de Dieu, l'idée de la nature, comme tout, a donc préexisté à l'idée des parties, mais il en va différemment de l'intelligence créée; et c'est ce que les criticistes de la pléiade ont méconnu. En l'esprit humain, nul principe *a priori* ne peut expliquer l'univers, ni pour l'ensemble, ni pour les détails. Cette thèse capitale de la *physique spéculative* de Schelling est manifestement erronée. La conséquence qu'il a tirée de ces vues touchant la manifestation objective et intérieure de l'absolue raison dans la nature n'est pas moins fantaisiste. C'est la restauration de l'antique erreur de l'âme du monde professée par Straton, par les Stoïciens et, peut-être, par Platon et les Alexandrins, par Scot Érigène et les panthéistes arabes.

En outre, la loi de *continuité* dont se réclament à l'excès les panthéistes au nom de l'unité de la science, ne peut supprimer la différence de la mécanique pure d'avec la vie organique, ni la différence spécifique de l'activité instinctive des animaux d'avec l'intelligence et la liberté de l'homme, ni la différence des êtres finis d'avec l'Absolu. Le dogme de « l'évolution continue de la conscience » sur l'échelle dynamique des êtres, pour parler avec Schelling, est faux, mais ce monisme est la conséquence de la thèse de l'identité du processus de l'existence et de la science, et de leur dérivation d'un principe unique.

Nous n'avons de connaissance propre, immédiate, que de notre moi, de ses modifications et de ses actes, de sa tendance vers l'au-delà et l'Absolu, des lois premières dont l'observation nous découvre en lui la vivante réalisation et dont la portée ultérieure nous est livrée *par l'analyse et la réflexion*. L'aperception directe des phénomènes et des démarches du moi reste le *point de départ* de toute notre science : celle-ci, dans un sens vrai, est le développement scientifique de la conscience, où les vérités premières existent à l'état de faits organiques et objectifs, appelés à l'assimilation de la raison. Entre ces vérités, la loi de détermination à laquelle se ramènent les axiomes d'identité et

de contradiction, est le *principe générateur de la science.* Dans l'ordre de la réalité absolue, dans la synthèse finale de la science, l'Infini, le Dieu vivant et parfait, en sa personnalité transcendante et ineffable, reste le principe adéquat, non seulement de sa connaissance immanente, mais aussi de celle des créatures, comme il est le principe de leur être, et la source dernière de toute certitude et de toute vérité, la fin universelle des choses, non à titre de causalité aveugle, comme le veulent les panthéistes, mais à titre de causalité libre et consciente. — Loin d'être identiques dans leur acte, la pensée créatrice de l'Absolu et la pensée représentative de l'homme suivent nécessairement une marche aussi différente que leur nature. Lorsque Fichte et Schelling prononcent que la condition de toute science et de toute philosophie est l'identité du moi et du non-moi, de l'idéal absolu et de la réalité absolue, ils statuent à tort les lois de la science humaine d'après le type défiguré de l'Être infini, dont nous ne pouvons posséder qu'une connaissance analogique. Cela est si vrai qu'ils se voient amenés à poser successivement l'évolution du moi transcendant ou pur dans le moi humain, la transformation du contenu infini de l'Absolu en objectivité finie dans la nature, puis en subjectivité essentielle dans notre esprit, enfin en absolu pur dans la synthèse de ces trois stades divers [1]. Hégel arrive à la même conclusion par le développement progressif de l'idée de l'être. Nous le savons, ces trois phases sont irréductibles.

Le « principe unique de la science transcendantale » se révèle ainsi comme un rêve grandiose, mais contraire à la réalité et à la raison spéculative elle-même. Après Fichte, Schelling conclut que « le monde fini et phénoménal n'est qu'illusion, que l'infini seul est réellement, comme affirmation absolue de soi, laquelle est Dieu et tout. » Pour lui Dieu est la totalité des formes et des différences des êtres, comme il s'exprime dans sa *Réponse à Jacobi;* pour Hégel, Dieu est « l'identité essentielle des contraires. » Conclusions absurdes, mais nécessaires, dès

[1] *Aphorismes sur la philosophie de la nature.*

qu'on prétend identifier l'évolution des êtres avec celle des idées de la raison pure, et ramener à une loi d'unité absolue et à un même développement organique la série des choses et la hiérarchie des concepts. La racine de toutes ces erreurs, note très justement M. Tiberghien, est dans l'intellectualisme excessif de Kant et dans « son analyse incomplète de l'esprit humain, fondée sur une faculté isolée, abstraite, impuissante à saisir la raison dans son harmonie supérieure [1]. »

Les vues de l'école péripatéticienne et scolastique sur « la doctrine de la science pure » sont moins ambitieuses que les thèses de la pléiade panthéistique et du criticisme idéaliste, issu du kantisme. L'insuccès de ces systèmes à formuler un principe unique de connaissance de l'ordre réel et de l'ordre idéal a ramené de plus en plus les esprits circonspects et sévères à ces préceptes, toujours anciens parce qu'ils sont basés sur l'essence éternelle de l'esprit humain, et toujours nouveaux puisqu'ils sont susceptibles de tous les progrès conseillés par les références de la critique et de la culture générale. Ces maximes ont été abandonnées pour des théories ingénieuses, mais dont le désaccord avec la science positive n'a pas moins discrédité la métaphysique que les conceptions abstraites et le formalisme inepte des logiciens de la décadence scolastique. C'est au nom de la « spéculation en ivresse » de ces esprits intempérants que des penseurs nombreux exorcisent aujourd'hui toute philosophie, et restaurent les paralogismes kantiens [2].

Ceux-ci, nous le savons, sont nés également de la prétention de fonder toute science sur des preuves apodictiques et de la ramener à des intuitions de raison pure, en dehors de tout élément empirique.

Nous avons le droit de le dire maintenant : si les antinomies

[1] *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines*, p. 693. Cf. Kleutgen, *Phil. der Vorzeit.* V Abh. c. 4 et 5.

[2] Il est remarquable que le génie le plus complet et le plus sagace sorti de l'école criticiste et panenthéiste, Krause, s'est rallié sur la plupart des questions essentielles aux enseignements du Lycée.

subjectives de Kant, auxquelles les néo-criticistes n'ont rien ajouté d'essentiel, pouvaient être vraies, il aurait eu raison de nommer la nature « une marâtre », inspirant à la raison des aspirations dont le despotisme égalerait la vanité. Tous les postulats éthiques ne guériraient en rien la blessure éternellement renaissante de la pensée s'élevant sans cesse vers la connaissance des choses et du moi, vers l'éternelle et infinie personnalité, pour retomber plus navrée dans l'abîme de ses pensées, où elle n'apercevrait qu'un mirage insaisissable, un « jeu d'ombres » [1]. En de semblables conjectures, qu'est-ce que « l'ineffable beauté des nuits étoilées », qu'est-ce que la « loi auguste du devoir » dont le maître évoque la double majesté, en des accents de vibrante éloquence, à la dernière page de sa morale? [2] Kant signale en toute justice les clartés et les ténèbres de ces deux apparitions. Mais après la méditation des trois Critiques, après l'étude des meilleurs travaux inspirés de nos jours par l'œuvre du réformateur, l'absolue réalité, terme final de nos aspirations, et avec elle les lois suprêmes de la raison s'évanouissent dans un postulat de croyance, acceptable à l'âme naturellement religieuse de philosophe de Konigsberg, mais où la critique relèverait une insoluble antinomie. L'esprit humain est trop fier pour accueillir une persuasion inavouable à la connaissance. Il se fie à la tendance innée et à l'analyse de l'intelligence comme aux lois directrices de l'organisme: mais c'est parce que, d'après la plus positive et la plus unanime observation, elles posent à la fois leur légitimité et leur objet. La raison ne peut pas plus se résoudre en paralogismes et en croyances subjectives de l'ordre moral qu'en schèmes de logique formelle.

Un disciple indépendant de Kant, et, certes, l'un des plus distingués, Albert Lange, a montré récemment la légitimité de cette conclusion. Ce philosophe assure contre le maître, que l'idée de l'absolu ne saurait même servir de principe régulateur

[1] *Kritik der praktischen Vernunft*, I Th., II B., II H., § IX.
[2] *L. c.*, II Th. — Beschluss.

à nos pensées? Selon Lange, les idées métaphysiques sont de pures fictions où la science n'a rien à voir. Seul, à son avis, le positivisme porterait remède au matérialisme brutal en montrant dans les manifestations de l'esprit comme un état second de la matière et de l'organisme. La physiologie et la mécanique seraient les grandes initiatrices de la pensée. La généralisation de l'expérience par des lois serait elle-même une chimère. Temps, espace, atomes sont autant de simples formes de la sensibilité. La perception du monde sensible est le produit de notre organisation ; son fond essentiel nous est inconnu : « nous restons pour jamais en présence de la synthèse de ces deux facteurs ignorés. » La cause des phénomènes est-elle en nous ou hors de nous? Le moi et l'univers n'ont d'unité que dans notre concept. En cela Kant a bien opiné, répond Lange ; mais l'idée de la liberté et celle de Dieu ne sont pas moins hors des prises de la science; ce que Kant n'a pas assez compris. La morale utilitaire des Anglais, le culte de l'humanité de Comte et Littré, la latrie de l'univers de Strauss ne sortent pas de l'ordre empirique et des conceptions personnelles : leur valeur scientifique est nulle. Il est vrai, l'âme est éprise d'idéal ; elle se meurt de mélancolie. Il faut aux hommes, aux malheureux, aux faibles surtout, une foi religieuse ; et le christianisme, mieux que tous les autres cultes fournirait les éléments essentiels de cette foi. La « passion tragique du fils de Dieu » inscrite dans les symboles de la Grèce antique aussi bien que dans les confessions des chrétiens, est « un facteur de la vraie vie religieuse, plus essentiel que tout le reste. » Mais sur le terrain de la science, entre la religion et la critique, la philosophie et la croyance, il faut le divorce, non seulement la distinction. Voilà le dernier mot du criticisme, selon l'auteur de l'*Histoire du matérialisme.*

Lange finit par avouer que l'idéologie, ramenant toute la connaissance à un processus subjectif, ne peut fonder aucune science réelle. Il refuse la réalité à l'atome, et reprend à peu près la théorie d'Aristote sur la matière et la forme, telle que nous l'avons formulée nous-même dans ces études. Il pro-

nonce qu'une raison infinie apercevrait le mouvement mécanique sous les traits de l'intelligence et transcrirait en langage physiologique les données spéculatives [1]. Bien plus, Lange définit la substance un « groupe de phénomènes reliés entre eux en raison d'un tout déterminé » ; l'élément matériel serait « la base, le support des forces » ; les forces seraient « les propriétés de la chose manifestée par ses réactions sur d'autres choses ». — Quelle essentielle différence y a-t-il entre ces définitions et celles de l'école d'Aristote ? Mais en toutes ces vues, Lange entend demeurer sur le terrain des concepts, sans pénétrer l'ordre des choses. Dès qu'on borne exclusivement la science aux phénomènes, dès qu'on entend baser uniquement la certitude rationnelle sur les lois morales, on aboutit fatalement à ce subjectivisme dialectique, aussi bien que dans les spéculations de la doctrine de l'identité.

Lange, comme Kant, avoue que la métaphysique et la religion répondent à une tendance essentielle de l'âme humaine. La spéculation transcendantale et l'esthétique gardent, selon lui, une plus haute vérité que la science analytique, mais c'est une vérité d'autre nature.

Le vice radical de cette idéologie est toujours dans l'antagonisme de la spontanéité et de la réflexion et dans le caractère d'évidence mathématique abusivement requis, depuis Descartes et Kant, en toute énonciation scientifique. Les lois métaphysiques, induites tout ensemble des aspirations de l'esprit, des phénomènes de l'expérience, des intuitions et des analyses de la raison, ne sauraient être dépossédées de la certitude propre à la science. Ce sont des *faits*.

Kant et les meilleures criticistes ne nient pas, certes, les noumènes et le monde intelligible. Mais en les prononçant inaccessibles; en consacrant les antinomies de la cosmologie, de la psychologie, de la théodicée; en édictant leur insolubilité

[1] Voir l'Étude très remarquable d'un juge entre tous compétent, M. Nolen, de l'Université de France : REV. PHILOS., 1877. *L'Idéalisme de Lange*, p. 395.

en dehors des nécessités de la raison pratique ; en bornant la science aux seules démonstrations apodictiques, issues de l'analyse intellectuelle, n'ont-ils pas, comme à leur insu, reconnu droit de cité au relativisme subjectif, à la philosophie des nuances? Et n'est-ce pas là le prodrome de tout scepticisme[1]?

Même dans son intelligence, assure Lange, condamnant en ces paroles la cause du criticisme subjectif tout entier, l'humanité ne trouvera de paix qu'à la condition de découvrir « le principe immortel qui est au fond de la religion, de l'art et de la philosophie ; qu'autant que sur le fondement d'une telle connaissance reposera l'accord, cette fois définitif, de la science et de l'esthétique trop longtemps divisées. » Cette division, deux causes l'ont amenée : l'abus prolongé de conceptions incurieuses de la réalité avec la mauvaise logique des écoles décadentes, et le divorce des démarches de la spontanéité d'avec l'analyse et la réflexion. On ne remédiera à cette déviation de l'esprit qu'en replaçant à la base de la philosophie le principe générateur de la connaissance, signalé dans des camps divers par les plus fermes penseurs, depuis Aristote et les grands Scolastiques jusqu'à Krause : la loi de détermination avec ses applications essentielles, manifestées à la raison, en leur vivante réalisation, dans le fait de l'aperception consciente, dont les tendances primitives sont l'expression originelle dans la double sphère de l'esprit et de l'organisme. La distinction des éléments subjectifs d'avec les facteurs objectifs de la connaissance, et du fatalisme des agents matériels d'avec l'autonomie interne de l'esprit ; enfin, la reconnaissance de la réalité de la cause première et infinie et sa présence incessamment active dans les êtres de l'univers et dans l'âme de l'homme, seraient les naturels corollaires de ce principe, fourni à l'esprit par l'expérience et l'analyse, mais supérieur à elles.

[1] Cf. Rob. Adamson, *On the philosophy of Kant*. Edinburgh, D. Douglas, 1879.—L'auteur met en un relief saisissant la genèse du scepticisme dans le kantisme. — W. Graham, *The Creed of science*, London, Kegan Paul, 1882.

Au cours de cette Étude, en manière d'introduction critique à la science générale, nous avons tâché de rattacher l'évolution du problème philosophique à ce phénomène fondamental de la tendance psychique, où nous avons reconnu l'attribut commun des facultés de la spontanéité et de l'analyse, des mouvements réflexes et de la conscience, du déterminisme mécanique et de la liberté, en attendant que les découvertes de la psychophysiologie nous apportent, jusque dans le domaine expérimental, une complète lumière sur cette thèse où s'appuierait, de nouveau, après l'époque de transition actuelle, la philosophie de l'avenir.

Avec son pressentiment exquis de l'harmonie des choses, le génie hellène avait exprimé cette vue en un symbole mythologique. Au sanctuaire de Mégare, l'on voyait la divine Aphrodite, la mère commune des vivants, entourée des statues de la Tendance, de l'Amour et de la Vérité. Dans le groupe de marbre, le sculpteur Scopas avait incarné l'âme de l'idéologie grecque. Plus que jamais, sous des formes diverses, ce sera celle de l'humanité.

ERRATA.

Page 74, ligne 4, au lieu de : *rappelé*, lisez *signalé*.
— 77, — 9, — *physiologie*, lisez *psychologie*.
— 104, — 6, — *matière*, lisez *manière*.
— 177, — 22, — *concluerait*, lisez *conclurait*.
— 189, — 22, — *accomodateur*, lisez *accommodateur*
— 207, — 8, — *d'erreur*, lisez *d'aberration*.
— 209, — 18, — *imposées*, lisez *imposés*.
— 220, — 7, — *colorifiques*, lisez *calorifiques*.
— 227, — 1, — *toutefois*, lisez *cependant*.
— 237, — 3, — *un point*, lisez *un aveu*.
— 256, — 12, — *On dirait*, lisez *On prononcerait*.
— 263, — 29, — *critique*, lisez *philosophe*.
— 275, — 6, — *de l'être?* lisez *de l'être, de l'espèce?*
— 291, — 17, — *au supposé*, lisez *ou supposé*.
— 296, — 11, — *conjonctures*, lisez *conjectures*.
— 328, — 22, — *critiques*, lisez *interprètes*.
— 398, — 19, — *reparaît*, lisez *se reconstruit*.
— 401, — 1, — *noté*, lisez *observé*.
— 408, — 28, — *Ce grand Être*, lisez *Celui-ci*.
— 417, — 12, après : *approximation*, ajoutez : *ou de leur opposition*.
— 437, — 20, au lieu de : *noté*, lisez *indiqué*.
— 444, — 24, — *des phénomènes*, etc., lisez *des phénomènes*.
— 458, — 3 du bas, au lieu de : *contractibilité*, lisez *contractilité*.
— 463, — 11, au lieu de : *tendante*, lisez *tendant*.
— 509, — 16, — *inombrables*, lisez *innombrables*.
— 543, — 1, — *objective*, lisez *positive*.
— 631, — 12, — *sceptisisme*, lisez *scepticisme*.
— 707, — 8 de la note, au lieu de : *essense*, lisez *essence*.
— 793, — 22, au lieu de : *Kant*, lisez *Fichte*.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

CHAPITRE IV.

Suite.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE V.

Portée objective de la sensation.

CHAPITRE VI.

L'objectivité intelligible.

Pages.

CHAPITRE VII.

Suite.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE VIII.

Facteurs objectifs de la connaissance de l'univers sensible.

CHAPITRE IX.

Facteurs objectifs de la science de l'esprit.

CHAPITRE X.

Facteurs objectifs de la connaissance de Dieu.

CHAPITRE XI.

La science générale.